Biblische Zeitschrift

herausgegeben von

Dr. Vinzenz Hamp
Professor der alttestamentlichen Exegese
an der Universität in München

Dr. Rudolf Schnackenburg
Professor der neutestamentlichen Exegese
an der Universität in Würzburg

Neue Folge | Juli 1961 | Jahrgang 5



FERDINAND SCHÖNINGH PADERBORN

INHALT

Professor Max Meinertz zum 80. Geburtstag 1
Gewieß, Josef, Die Marienfrage Lk 1, 34 221
Gnilka, Joachim, Das Gemeinschaftsmahl der Essener 39
Krinetzki, Leo OSB., „Tal" und „Ebene" im AT 204
Kuss, Otto, Exegese als theologische Aufgabe 161
Lohfink, Norbert SJ., Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4, 5) 185
Loretz, Oswald, Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung 18
Mußner, Franz, Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition 56
Schreiner, Josef, Führung — Thema der Heilsgeschichte im AT . . 2
Wohlstein, Herman, Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern 30
Zimmermann, Heinrich, Die Sammelberichte der Apostelgeschichte 71

KLEINERE BEITRÄGE

Fraenkel, Meir, Zur Deutung von biblischen Flur- und Ortsnamen . 83
Loretz, Oswald, Das hebräische Verbum GMR 261
Mußner, Franz, „In den letzten Tagen" (Apg 2, 17a) 263
Reynen, Hans, Συνάγεσθαι Joh 18, 2 86
Rin, Svi, י.. as an absolute Plural Ending 255
Schedl, Claus, „ḥesed 'ēl" in Ps 52 (51), 3 259
Schelkle, Karl Hermann, Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis 90
IN MEMORIAM Alfred Wikenhauser (Schmid) 92

UMSCHAU UND KRITIK

Hamp, Vinzenz, Zur biblischen Urgeschichte (Renckens, H., Schwegler, Th., Morant, P.) 286
Nötscher, Friedrich, Die Kupferrolle von Qumran (Allegro J. M., Milik, J. T.) 292
Schäfer, Karl Th., Zur gegenwärtigen Arbeit der ntl Textkritik: Erwiderung 154
Schürmann, Heinz, Protolukanische Spracheigentümlichkeiten? . . 266
Ziegler, Joseph, Altlateinische Psalterien 94

REZENSIONEN

Barrett, C. K., Die Umwelt des Neuen Testamentes (Kürzinger) . . 152
Biblia Sacra Vulgatae Editionis (Ziegler) 116

Bratsiotis, N. P., ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΟΝΟΛΟΓΟΥΣ ΤΟΥ ΙΕΡΕΜΙΟΥ . . . 118
Brekelmans, C. H. W., De Herem in het Oude Testament (Scharbert) 119
Dupont, J., Les Béatitudes (Schnackenburg) . . . 144
Eißfeldt, O., Der Beutel der Lebendigen (Hamp) . . . 304
Gaechter, P., Petrus und seine Zeit (Kürzinger) . . . 149
Galitis, G. A., Η ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ (Neuhäusler) 311
Holm-Nielsen, S., Hodayot (Nötscher) . . . 297
Huppenbauer, H. W., Der Mensch zwischen zwei Welten (Schubert) . 135
Joannidis, B. X., Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Καινὴν Διαθήκην (Bratsiotis) . . 313
Kopp, C., Die heiligen Stätten der Evangelien (Schnackenburg) . . . 146
Kuhl, C., Die Entstehung des AT (Hamp) . . . 305
Kuhn, K. G., Rückläufiges hebräisches Wörterbuch (Nötscher) . . . 123
Mayer, A., Psalmorum liber primus (Ziegler) . . . 117
Neuenzeit, P., Das Herrenmahl (Schnackenburg) . . . 306
Perowne, St., 1. Herodes der Große, 2. Herodier, Römer und Juden (Schubert) . . . 133
Rinaldi, P. G., I Profeti Minori (Nötscher) . . . 122
Rudolph, W., Vom Buch Kohelet (Hamp) . . . 136
Sacra Pagina (Kredel) . . . 300
Schalit, A., König Herodes (Schubert) . . . 125
Schilling, O., Die Höhlenfunde vom Toten Meer (Schnackenburg) . . 153
Schnackenburg, R., Gottes Herrschaft und Reich (Kürzinger) . . 148
Schmid, J., Synopse (Schnackenburg) . . . 152
Schmid, J., Moderne Bibelübersetzungen (Hamp) . . . 303
de Solages, Mgr., Synopse Grecque des Evangiles (Schmid) 136
Stachowiak, L. R., Chrestotes (Schnackenburg) . . . 151
Stier, F., Internationale Zeitschriftenschau (Hamp) . . . 135
Sutcliffe, E. F., The Monks of Qumran (Nötscher) . . . 124
Täubler, E., Bibl. Studien. Die Epoche d. Richter (Rehm) . . . 299
The Chester Beatty Biblical Papyri (Ziegler) . . . 119
van Unnik, W. C., Evangelien aus dem Nilsand (Schnackenburg) . . 314
Wibbing, S., Tugend- und Lasterkataloge im NT (Gnilka) . . . 309
Wright G. E.-Filson F. V., Kleiner historischer Bibelatlas (Schnakkenburg) . . . 154
Zehrer, F., Einführung in die synoptischen Evangelien (Schmid) . . 142

BERICHTE

XV. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas (Schnakkenburg) . . . 157
4. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler (Schnakkenburg) . . . 316

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1, 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker, syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov = Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA = American Journal of Archaeology
AtlAbh = Alttestamentliche Abhandlungen
BA = The Biblical Archaeologist
BASOR = The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB = Bonner Biblische Beiträge
Bib = Biblica
BWAT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ = Byzantinische Zeitschrift
BZ = Biblische Zeitschrift
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly
ConiNT = Coniectanea Neotestamentica
DLZ = Deutsche Literaturzeitung
EstBib = Estudios Biblicos
ETLov = Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT = Evangelische Theologie
ExpTim = The Expository Times
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR = The Harvard Theological Review
HUCA = The Hebrew Union College Annual
IZBG = Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL = Journal of Biblical Literature
JJS = Journal of Jewish Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JTS = Journal of Theological Studies
MüTZ = Münchener Theologische Zeitschrift
NT = Novum Testamentum
NtlAbh = Neutestamentliche Abhandlungen
NTS = New Testament Studies
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung
Or = Orientalia
OrChr = Oriens Christianus
OrChrPer = Orientalia Christiana Periodica
OTS = Oudtestamentische Studien
PEQ = The Palestine Exploration Quarterly
RA = Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum
RB = Revue Biblique
RBén = Revue Bénédictine
RechScRel = Recherches de Science Religieuse
RHE = Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel = Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel = Revue des Sciences Religieuses
RTPhil = Revue de Théologie et de Philosophie
SCat = Studia Catholica
ST = Studia Theologica
TGl = Theologie und Glaube
TLZ = Theologische Literaturzeitung
TQ = Theologische Quartalschrift
TRev = Theologische Revue
TrTZ = Trierer Theologische Zeitschrift
TRu = Theologische Rundschau
TWNT = Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas = Theologische Zeitschrift, Basel
VD = Verbum Domini
VigChr = Vigiliae Christianae
VT = Vetus Testamentum
WO = Die Welt des Orients
ZA = Zeitschrift für Assyriologie
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg = Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

Biblische Zeitschrift / Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn

Zum 80. Geburtstag von Herrn Prälat Professor Dr. Max Meinertz

In dankbarer Verehrung beglückwünscht die BZ zu Beginn des neuen Jahrgangs einen Altmeister der neutestamentlichen Wissenschaft, den em. Münsterischen Professor Päpstlichen Hausprälaten Max Meinertz, der am 19. Dezember 1960 sein 80. Lebensjahr vollendete. Über ein halbes Jahrhundert steht der Jubilar unermüdlich und schaffensfroh in der Arbeit am Neuen Testament. Am 23. Juni 1959 konnte er, der 1904 als erster Doktorand an der neuerrichteten Kath.-Theol. Fakultät Straßburg promovierte, sich 1907 in Bonn habilitierte und nach kurzer Lehrtätigkeit als a. o. Professor an der Phil.-Theol. Akademie seiner Geburtsstadt Braunsberg i. Ostpr. 1909 als Ordinarius nach Münster kam, das seltene Goldene Jubiläum als ordentlicher Professor begehen.

Meinertz blickt auf ein reiches literarisches Werk zurück. Ein Verzeichnis seiner Schriften bis zum Jahre 1950 ist in der Festschrift «Vom Wort des Lebens» (Ntl. Abh. I. Ergänzungsband, hrsg. von N. Adler, Münster 1951) enthalten, die ihm Freunde, Kollegen und Schüler zu seinem 70. Geburtstag widmeten. Da er bald nach seiner Berufung nach Münster von seinem Lehrer Aloys Schäfer, der inzwischen Bischof geworden war, die Neubearbeitung der «Einleitung in das NT» übernahm, die insgesamt fünf Auflagen erreichte, wurde er mehr und mehr dazu gedrängt, sich dem Neuen Testament als Ganzem zuzuwenden. In der «Bonner Bibel» schrieb er die Kommentare zu den Pastoralbriefen und den Katholischen Briefen, zum Eph-, Kol- und Philemonbrief, daneben aber auch Abhandlungen zu synoptischen Themen. In zahlreichen Aufsätzen, Artikeln und Rezensionen behandelte er Einzelfragen aus fast allen Gebieten seines Forschungsbereichs. So schuf er sich die Voraussetzungen für sein eigentliches Lebenswerk, die «Theologie des Neuen Testaments» in zwei Bänden, die, 1942 in der ersten Niederschrift vollendet, 1950 (gerade im Jahr seiner Emeritierung) erscheinen konnte. Es ist die erste ausführliche Theologie des Neuen Testaments auf kath. Seite. Die theologische Wissenschaft, nicht nur die neutestamentliche, ist ihm für diese grundlegende Arbeit zu großem Dank verpflichtet. Ein hohes Verdienst hat sich Meinertz auch als Herausgeber der «Neutestamentlichen Abhandlungen» erworben, von denen bisher 20 Bände mit je 5 Heften vollständig vorliegen.

Bis zur Stunde steht der Jubilar noch eifrig schaffend in seiner Gelehrtenarbeit. Von seinen Veröffentlichungen aus den letzten Jahren seien erwähnt: zahlreiche Rezensionen und Artikel in der «Theologischen Revue» und in «Das Heilige Land» sowie die Aufsätze «Randglossen zu meiner Theologie des NT» (TQ 132, 1952); «Die ‹Nacht› im Johannesevangelium» (TQ 133, 1953); «Die Tragweite des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen» (Synoptische Studien, Festschrift für A. Wikenhauser, München 1953); «Sinn und Bedeutung der ntl. Theologie» (MüTZ 5, 1954); «Schisma und Hairesis im NT»; «‹Dieses Geschlecht› im NT» (BZ NF 1, 1957); «Zum Ursprung der Heidenmission» (Bib 40, 1959). 1956 erschien sein Büchlein «Begegnungen in meinem Leben».

Möge sich der Jubilar noch lange seiner geistigen Rüstigkeit und Schaffenskraft erfreuen können! Im Namen der Mitarbeiter:

Die Herausgeber der Biblischen Zeitschrift.

Führung —
Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*

Von Josef Schreiner, Würzburg

In den heiligen Schriften des AT wird bekanntlich keine theoretische und systematisch ausgeformte Darstellung der Religion geboten. Sie breiten nicht mit abstrahierendem Denken und in logischer Folge den Inhalt atl Glaubens- und Lehrgutes aus, um etwa mit der Lehre über Gottes Wesen zu beginnen und mit der Zeichnung des endgültigen Zustandes seiner Werke zu schließen. Sie berichten weithin über geschichtliche Vorgänge. Sie tun es mit einer spürbaren Sachlichkeit und erzählen mit einem unverhohlenen Interesse eine nicht geringe Zahl von Geschehnissen. Sie handeln über gewisse Ereignisse ausführlich und sprechen sie unter festen Gesichtspunkten und Rücksichten durch. «Von 39 Schriften sind 16 ohne weiteres Geschichtsbücher; und auch die Schriften Jona und Ruth zählen dahin. Alle Prophetenschriften und ebenso die Offenbarungsschrift des Daniel haben die Geschichte zu ihrem Gegenstand» [1], und bei den Klageliedern sowie in vielen Psalmen ist es nicht anders.

Sicherlich ist es nun nicht so, als ob Israel unfähig gewesen wäre, Probleme durchzudenken oder aus seinem Gottesbegriff heraus die Formen sittlichen Verhaltens in Regelsätze zu fassen. Das Buch Job, in gewissem Sinne auch der Prediger, die Sprüche und eine Reihe von Psalmen beweisen das, wenn freilich gerade auch in dieser Hinsicht fremder Einfluß bei der Weisheitsliteratur in Rechnung zu stellen ist. Sicher aber sind z. B. die jahwistisch überlieferte Überlegung, ob Gott die Guten unbesehen mit den Bösen bestraft (Gn 18), wie Ezechiels Lehrstück von der persönlichen Verantwortlichkeit des einzelnen (Ez 18) und die scharf geprägten Sätze apodiktischen Gottesrechtes neben vielen, in alle atl Bücher hineingesenkten theol. Richtgedanken innerisraelitische Zeugnisse für die Fähigkeit begrifflichen Denkens.

---

* Habilitationsvorlesung, 21. 6. 1960.

[1] L. Köhler, Theologie des Alten Testaments ^{3}, 1953, 77.

Eigenartig will es daher erscheinen, daß das AT dennoch in seinem Aufbau und in seinem Inhalt so sehr einer bestimmten Abfolge von Begebenheiten verhaftet ist. Wenn der Leser wissen möchte, wer der Gott des Alten Bundes sei, wenn er sich unterrichten will über die Gottbezogenheit von Welt und Mensch, wenn er zu erfahren sucht, was Stellung und Wesen des Menschen ausmache, wird ihm Geschichte vor Augen geführt. Für das AT ist Geschichte nun allerdings nicht ein profaner Hergang. Sie ist nicht nur «das menschliche Geschehen, dessen unzählige einzelne Akte aufeinander bezogen sind, in ihrem Zusammenhang sich zu Größe verdichten und aus ihrer gegenseitigen Bezogenheit ihren Sinn und Bedeutung gewinnen» [2]. Sie wird von Gott her gesehen. Sie ist eine Veranstaltung Gottes [3] und in ihrem wesentlichen Teil «ein Nacheinander göttlicher Taten, die sich nach einem vorgefaßten Plane ... abspielen» [4] und über denen die von allen atl Büchern verschiedenartig und doch übereinstimmend bezeugte Absicht Gottes steht: Für das Heil der Menschen! Sie ist Heilsgeschichte [5].

Mit heilsgeschichtlich orientiertem Denken und Sprechen hat Israel zum weitaus größten Teil die atl Offenbarung Gottes aufgenommen und niedergelegt. Ein wenig einseitig, aber doch treffend kann darum L. Köhler [6] sagen: «Das AT weiß nur von dem Gott, der in der Geschichte handelt.» Was aber hat das Jahwevolk dazu veranlaßt, seine Theologie in einem derart starken Maße in die Darstellung der Heilsgeschichte hineinzubinden? Wenn wir dem nachzuspüren versuchen, könnte sich zugleich auch ein Ertrag einstellen für die Beantwortung der in den letzten Jahren rege erörterten Frage, was denn eigentlich der atl Geschichtsdarstellung die Prägung zur Heilsgeschichte aufdrücke, sei es der Spannungsbogen Verheißung – Erfüllung [7], der durch «bestimmte

---

[2] L. Köhler a. a. O. 77f.

[3] «Denn offenbar nicht um ihrer selbst willen wird im Alten Testament so viel von der Geschichte Israels und auch von der Geschichte der Völker ringsum erzählt, sondern deswegen, weil innerhalb dieser Geschichte das Wirken Gottes erfahren wird» (M. Noth, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik, Ges. Studien z. AT, 1957, 248–273, 249).

[4] H. Ott, RGG 3 III 188.

[5] Über Grundlagen, Inhalt und Umfang des Begriffs unterrichten LThK 2 V und RGG 3 III s. v. «Heilsgeschichte». Eine gedrängte und in der Fülle des verarbeiteten Stoffes umfassende Darstellung der biblischen Heilsgeschichte samt ihren Voraussetzungen und ihrer Entwicklung bietet R. Schnackenburg in LThK 2 V 148–153. Auf die dort notierten reichen Literaturangaben darf, ohne sie wiederholen zu müssen, hingewiesen werden.

[6] L. Köhler a. a. O. 77.

[7] Vgl. G. v. Rad, Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern: Ges. Studien z. AT, 1958, 189–204; W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung: EvT 12 (1952/53) 34–59; H. Groß, Zum Problem Verheißung und Erfüllung: BZ N. F. 3 (1959) 3–17.

Punkte in der Zeit ..., Marksteine eines fortschreitenden Handelns Gottes» sich offenbarende göttliche Heilsplan mit dem «Ziel einer fortschreitenden Heilsvollendung» [8], der Bund, bzw. die «Bundesereignisse»[9], die Kontinuität der Bundesgaben Gottes, welche wie die Verheißungen zielstrebig hinführen und ihre Vollendung finden in der großen Heilsgabe Christus [10] oder einfach das geschichtsmächtige und geschichtsschöpferische Gotteswort [11].

Unsere Überlegungen halten sich an vier Punkte: I. Das grundlegende Erlebnis des Gottesvolkes; II. die Erfahrung der davidischen Epoche; III. die theol. Aufbereitung des Erlebten; IV. der Ausblick in das Kommende.

I.

Um den richtigen Ausgangspunkt zu haben, wenden wir uns an Israel selbst und fragen zunächst, was es unter Heilsgeschichte versteht [12]. Wir fragen dabei zweckmäßig weder einen Propheten, der sich seine Antwort vielleicht schon verkündigungsgemäß zurechtgelegt hat, noch einen aus dem Kultpersonal, der auf das Heiligtum, seine Ansprüche und seine Bedeutung als ruhenden Pol im Geschehen Rücksicht nehmen muß, noch einen Theologen, wie den Jahwisten oder Elohisten, der sich bereits in Folgerungen und Zusammenhänge hineingedacht hat, sondern irgendeinen ungenannten Israeliten, welcher noch ursprünglich und möglichst unreflektiert die Meinung des Volkes sagt. Einem solchen begegnen wir vor dem Altar Jahwes bei der Darbringung der Erstlingsfrüchte. Er antwortet auf unsere Frage: «Ein umherirrender Aramäer war mein Vater; und als er nach Ägypten hinabzog, wurde er dort ein Fremdling, dem nur wenige Leute angehörten. Aber er wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. Die Ägypter aber

---

[8] W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im Alten Testament: TZBas 12 (1956) 103–125, 103. 118.

[9] H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament: ZTK 55 (1958) 127–145, 140ff.

[10] Vgl. H. W. Wolff, Zur Hermeneutik des Alten Testaments: EvT 16 (1956) 337–370, 354f.

[11] Vgl. M. Noth, Geschichte und Gotteswort im Alten Testament, Ges. Studien z. AT, 230–247, 247; G. v. Rad, Theologische Geschichtsschreibung im Alten Testament: TZBas 4 (1948) 161–174, 174.

[12] Auf die Wichtigkeit und Schwierigkeit dieser Frage weist hin F. Baumgärtel, Das alttestamentliche Geschehen als «heilsgeschichtliches» Geschehen, in: Festschr. A. Alt, Beitr. z. hist. Theol. 16 (1953) 13–28, 21f. Wenn er allerdings meint, wir könnten «vom alttestamentlichen Verständnis von Heilsgeschichte her nicht zur Erfassung des alttestamentlichen Geschehens als heilsgeschichtlichen Geschehens durchdringen wollen», so führt *sein* Begriff von Heilsgeschichte (S. 13) das Wort.

behandelten uns übel, bedrückten uns und legten uns harten Dienst auf. Da schrieen wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter, und Jahwe erhörte uns und sah unser Elend, unsere Mühsal und unsere Bedrängnis. Und Jahwe führte uns aus Ägypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit furchtbaren Großtaten, mit Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dies Land, ein Land, das von Milch und Honig fließt» (Dt 26, 5b–9) [13]. Ein Gebet sind diese Worte nicht [14]. Erst der angehängte Satz, in dem Gott angeredet wird und ihm die Erstlinge der Ernte überreicht werden, versucht sie dazu zu machen. Sie sind ein Bekenntnis, «vermutlich das älteste, das uns erkennbar ist» [15], das sogenannte «kleine geschichtliche Credo» [16]. Einer aus dem Volke feiert und bekennt hier vor der ganzen Kultgemeinde und für sie große Gottestaten der Heilsgeschichte.

Die Sätze sind uns im Dt überliefert und sicherlich nicht ohne eine Überformung durch den deuteronomischen Stil geblieben. Ihre Grundstruktur aber dürfte unverändert übernommen sein. Denn die VV. 5b–9 haben an sich nichts mit dem Opfer zu tun, zu dem sie gesprochen werden sollen. Erst V. 10 stellt unzweifelhaft die Beziehung her. Sind die Worte aber ein Bekenntnis, dann müssen sie «die Lebensmitte einer Religion» [17] formulieren. Sie bekunden in der Tat das Gottesverhältnis Israels und sprechen von Jahwe, dem Gott unserer Väter. Dieser Ausdruck ist wahrscheinlich wegen der kurz vorher angezogenen Vätertradition gewählt. Er setzt die uralte bekennende Bundesformel (Jos 24, 16 u. o.) voraus: Jahwe ist unser Gott.

Was aber eigentlich von diesem Gott ausgesagt wird, ist einzig dies: *Er hat uns aus Ägypten geführt, und er hat uns hierher geführt* [18]. Denn daß Gott erhört und auf das Elend gesehen habe, ist schon eine, wenn auch die einfachste theol. Reflexion über das Geschehen der Herausführung, die besagen will: In diesem Ereignis hat sich Jahwe uns zugewandt. Sollte an unserer Stelle,

---

13 Hier wird «in wenigen Sätzen die Heilsgeschichte, in der Israel seinem Gott begegnet ist und in der die Verleihung des Landes den Höhepunkt bildet, zusammengefaßt» (H. Wildberger, Israel und sein Land: EvT 16 (1956) 404 bis 421, 405).

14 G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, 1958, 127.

15 G. v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Ges. Studien z. AT, 9–86, 12f.

16 G. v. Rad, Ges. Studien z. AT, 11–16.

17 G. Mensching, RGG³ I 988.

18 Diese Aussage steht «unbestritten in der Mitte des israelitischen Credo» (W. Zimmerli: EvT 12 (1952/53) 35).

wie eine große Zahl atl Texte[19] erschließen und das Übergewicht der Landnahmetradition im Dt vermuten läßt, die Hineinführung ins Verheißungsland besonders herausgestrichen sein, so ergibt sich für die Grundformel israelitischer Gotteserfahrung: Jahwe, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat. Sie fehlt in keiner Schicht des AT. Als stehender Satz findet sie sich z. B. in den uralten Bileamsprüchen (Nm 23, 22; 24, 8), in der Einführung des Dekalogs (Ex 20, 2; Dt 5, 6), bei Jeremias (2, 6; 16, 14; 23, 7), in deuteronomischen (Dt 6, 12; 8, 14; 13, 6. 11; 20, 1) und deuteronomistischen[20] Texten und im priesterlichen Heiligkeitsgesetz[21]. Sie liegt vor allem kultisch feiernden und lehrhaft erläuternden Reden über Jahwe und Israel. Wahrscheinlich wurde sie vom Mund des Volkes aus unmittelbarem Erleben geprägt[22]. Sie ist der älteste Titel Jahwes, zu dem erst später andere traten (vgl. Am 2, 10–12; Ps 136). Sicher ist in ihr schon die Hineinführung ins Verheißungsland eingeschlossen, wie sie es in einer anderen Fassung selbst ausdrückt: «der aus Ägypten heraufgeführt hat». עלה Hi. spricht zweifellos vom Standpunkt des Landes Kanaan aus.

So muß allem nach gesagt werden: Das Urerlebnis Israels, die älteste theol. Aussage des Jahwevolkes kündet die Führung Gottes. Es ist bezeichnend, daß Jerobeam, als er das Nordreich auch in der Religionsübung selbständig machen wollte, auf diesen fundamentalen Glaubenssatz zurückgreifen mußte (3 Kg 12, 28). Er sprach, als er die Stierbilder in Dan und Bethel aufstellte: «Siehe Israel, das ist dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat.»

Ein weiterer wesentlicher Hinweis auf die Grunderfahrung Israels findet sich Dt 6, 20–24. Hier wird vorgeschrieben, was dem Sohne zu antworten sei auf die Frage, welche Bewandtnis es mit den Verordnungen, Satzungen und Rechtsordnungen Jahwes habe. Die Antwort spricht festumrissen und in möglichster Kürze von der Führung aus Ägypten nach Kanaan. Wenn der Sinai hier, wo es um das Gesetz geht, eigenartigerweise nicht erwähnt wird[23], kann er dennoch in diesem Abschnitt im Hintergrund stehen, wie es im ganzen Dt und vor allem in seinen Rahmenstücken der Fall ist. Vielleicht hat auch die Frage nach der Heilsbedeutung des Gesetzes, die (V. 24) im Wohlergehen und im Leben aus Gottes er-

---

[19] M. Noth, Überlieferungsgeschichte des Pentateuch ^{2}1960, 51; vgl. auch die Konkordanz s. v. יצא Hi.

[20] Jos 24, 17; Ri 2, 12; 3 Kg 9, 9; 4 Kg 17, 7. 36.

[21] Lv 19, 36; 22, 33; 25, 38; 26, 13; vgl. auch M. Noth, Überlieferungsgesch. d. Pentateuch 50f.

[22] Vgl. P. Volz, Jeremia 1922, 213.

[23] G. v. Rad, Ges. Studien z. AT 13f.

haltender Kraft gesehen wird, einseitig die Aufmerksamkeit auf die Landverleihung gelenkt. Immerhin ist es auffallend, wenn die Bedeutung des Gesetzes mit keinem Wort durch die Offenbarung und den Bundesschluß am Sinai unterstrichen wird, sondern durch die göttliche Rettungstat beim ägyptischen Auszug. Auf das Problem der gegenseitigen Zuordnung von Auszugs- und Sinaitradition kann hier nicht näher eingegangen werden. Aber so viel scheint doch aus unserer Stelle zu folgen: Das Erlebnis der Errettung aus Ägypten war nicht nur älter, sondern anscheinend auch wichtiger, und es saß tiefer als die Gottesbegegnung am Sinai. Zudem hatte es in Glaubensaussagen den unbestrittenen Vorrang. Darum ist Israel nicht frei, wenn es das Wesentliche über seinen Gott und über sich sagen soll. Wie der Israelit, der die Erstlingsfrüchte seines Ackers vor Gott hinträgt, nicht aus seinem persönlichen Empfinden sein Bekenntnis formulieren darf, so hat auch der Familienvater nicht der Eingebung des Augenblicks zu überlassen, was er auf die Frage nach der Fundierung des Gesetzes entgegne. Israel muß, will es von seinem Verhältnis zu Jahwe reden, von der Führung seines Gottes sprechen, hinter der alles, was sonst wichtig und folgenschwer sein könnte, zurückzustehen hat.

Den nämlichen Eindruck vermittelt Jos 24, 2–13. Um zum Bundesschluß mit Jahwe zu bewegen, hält Josua auf dem Landtag zu Sichem eine einleitende Rede. Obwohl zumindest durch die Stellung der Perikope im Aufbau des Hexateuchs der Sichembund als eine Erneuerung des Sinaibundes verstanden wird, ist der Sinai nirgends in ihr genannt. Um den Ernst der Entscheidung, welche die Bundesverpflichtung mit sich bringt, zu betonen, wird nicht auf die schrecklichen Zeichen am Gottesberg, sondern, und zwar ausschließlich, auf die Führung Gottes verwiesen.

Aber das Besondere an der Josuarede ist doch allem Anschein nach dies: In das Grundschema: Knechte in Ägypten – Herausführung – Hineinführung ins Verheißungsland, ist eine Menge von Einzelereignissen eingetragen. Dabei ist das Schema durchaus gewahrt und die Einzelheiten sind folgerichtig zwischen seine tragenden Pfeiler eingefüllt. Sicherlich ist die Rede nicht aus einem Guß und hat in der uns vorliegenden Form Zutaten erhalten [24], zu deren Beifügung ihre ganze Anlage einlud. Auch die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung dürfte auf sie abgefärbt haben. Aber der Urbestand stammt aus der ersten Zeit nach der Landnahme und wird wohl in Sichem und Gilgal gewachsen sein [25].

---

24 Vgl. dazu M. Noth, Das Buch Josua 2 HAT, 139.
25 M. Noth, Das Buch Josua 2 138.

In ihm dürften wir den ältesten uns erhaltenen Versuch Israels haben, Geschichte zur Darstellung zu bringen. Ereignisse über einen längeren Zeitraum hin werden bewußt in einer bestimmten Abfolge gesehen und in einen Zusammenhang eingeordnet. Seit E. Meyer[26] wird hervorgehoben, daß Israel als einziges der altorientalischen Völker, und zwar schon in seiner Königszeit, Geschichte und nicht nur Annalistik zu schreiben vermochte. Wenn Israel dazu fähig war, dann durch den Glaubenssatz von der Führung Jahwes, einer Führung, die sich von einem Ausgangspunkt zu einem Ziel über einen längeren Zeitraum hin erstreckte.

An Jos 24 wird noch ein weiteres deutlich: Von allem, was in der entsprechenden Zeit im Alten Orient geschah, ist nur das aufgenommen, was mit dem Thema Führung Gottes zusammenhängt. Israel hat nur insofern ein Interesse an der Geschichte, als es seines Gottes Führung verfolgen kann, als es Jahwe am Werk und das Geschehen leiten sieht.

II.

Führung wird in dieser Frühzeit des Jahwevolkes real und nicht im übertragenen Sinn verstanden. Sie ist ein Hingeleiten von einem Ort zu einem anderen. Nachdem aber die Landnahme erfolgt war und Israel feste Sitze in Kanaan erhalten hatte, war die Führung an ihr Ziel gekommen. Wie wird Israel jetzt seinen Gott erleben? Wie wird er sich ihm offenbaren? Muß es seinen Glaubenssatz vom führenden Gott als eine historische Erinnerung betrachten? Die Frage stand vor Israel, und sie kann in der Auseinandersetzung mit den Völkern des kanaanäisch-syrischen Raumes dringlich geworden sein: «Wenn Jahwe mit uns ist, warum hat uns all dies getroffen? Wo bleiben alle seine Wundertaten, von denen unsere Väter erzählten, da sie sagten: Jahwe hat uns aus Ägypten weggeführt? Jetzt hat uns Jahwe verstoßen und in die Gewalt der Midianiter gegeben.» So redet Gideon zu dem Jahweengel, der ihm unter der Eiche von Ophra erscheint (Ri 6, 13). Aber er spricht aus, was ganz Israel nach dem Zeugnis aller Richtergeschichten bewegt. Es ist das Anliegen, was denn nun mit Jahwes Führung werde. Man könnte freilich meinen, der Deuteronomist, dem im

---

[26] Geschichte des Altertums II 2, [3]1953, 285f; vgl. auch G. v. Rad: TZBas 4 (1948) 161–174, 161f; H. Gese, Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament: ZTK 55 (1958) 127–145. Nach Gese ist der «Geschichtsbegriff» der altorientalischen, dem kultischen und annalistischen Bereich entstammenden und in ihm verbleibenden «Historiographie»: «Die Geschichte ist als Folge menschlichen Handelns gedacht» (138).

Exil das gleiche Problem einer anscheinend zu Ende gekommenen Führung Gottes auf dem Herzen lag, habe die zitierten Sätze formuliert. Denn er hat unser Richterbuch großenteils komponiert und er hat es auch theol. bearbeitet. Jedoch weist der Sprachcharakter des Verses in die Zeit des Jahwisten[27], falls nicht für unsere Stelle, die zum hieros logos von Ophra gehört, als Entstehungszeit doch die vorkönigliche Epoche anzunehmen ist. Dann dürfte auch die uns überlieferte Formulierung der Frage der Zeit entstammen, in der sie lebendig gewesen ist.

Jahwe war in diesem Zeitabschnitt nicht untätig. Er war bei seinem Volk im heiligen Krieg, um es hier und dort aus der Gewalt der Feinde zu befreien. Sein Geist trieb die Richter, immer wieder in schwierigen Verhältnissen Israel aus der Unterdrückung herauszureißen. Aber das Handeln Gottes wurde nur erkennbar in bestimmten Situationen durch einzelne gottgewirkte Rettungstaten. Wie die je für sich stehenden Richtergeschichten zeigen, wurde in Israel eine Linie göttlicher Führung nicht sichtbar.

Das wurde anders mit David[28]. In ihm wurde ein Mann von Gott gerufen, aber nicht für eine einzelne Befreiungstat, sondern für eine dauernde Stellung, die noch nach seinem Tode ihre Wirkung ausüben sollte. Sein Aufstieg aus bescheidenen Verhältnissen zum König über den ganzen Verband der zwölf Stämme stand so sehr unter einem besonderen Wirken Gottes, daß Israel bekennen mußte: Jahwe ist mit ihm (1 Sm 18, 12; 2 Sm 5, 10; 7, 3. 9). Einen unmittelbaren Niederschlag hat diese Erkenntnis wohl noch zu Davids Lebzeiten in der sogenannten «Königsnovelle»[29] 2 Sm 7 gefunden. Im Jahwewort hat hier Nathan u. a. dem König auszurichten: «So spricht Jahwe Sebaoth: Ich war es, der dich von der Aue geholt hat hinter der Herde weg, daß du Fürst seiest über mein Volk Israel. Ich bin mit dir gewesen in allem, was du unternahmst. Alle deine Feinde habe ich vor dir her vertilgt und ich mache dir einen Namen wie den der Größten auf Erden» (V. 8f). David ist demnach von Gott geführt in seinem ganzen Werdegang. Er erkennt das selber an, wenn er im Dankgebet antwortet: «Was bin ich, Herr Jahwe, und was ist mein Haus, daß du mich bis an diesen Punkt geführt hast!» (V. 18). Hier ist, sicher mit Absicht, der term. (בוא Hi.) gewählt, welcher die Hineinführung in das Ver-

27 Vgl. Budde KHC, Kittel in Kautzsch[4] z. St.
28 Vgl. auch G. v. Rad, Ges. Studien z. AT, 78f.
29 S. Herrmann, Die Königsnovelle in Ägypten und Israel: Wissensch. Zeitschr. d. Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellsch. und sprachwiss. Reihe 3 (1953/54) 33–44.

heißungsland ausdrückt. Er sagt, von dieser Verwendung her geprägt, die Zielstrebigkeit göttlicher Führung aus.

Wenn aber David zielbewußt von Jahwe geführt wurde, so galt diese göttliche Führung nicht ihm allein oder ihm an erster Stelle, sondern Israel. Alle seine gottgelenkten Unternehmungen dienten der Seßhaftmachung des Volkes im Lande Kanaan (V. 10. 11a). Selbst wenn diese Sicht der Führung Davids als einer Veranstaltung zugunsten des Jahwevolkes eine jüngere Interpretation der Königsnovelle darstellte[30], zieht sie doch nur die Linie aus, die in unserem Kap. von Anfang an angedeutet ist. Es wird nämlich, um den Aufgabenbereich des Königs zu umreißen, die Richterzeit erwähnt, in der Jahwe sein Volk jeweils zu bestimmten Zeitpunkten durch die Richter leitete. Und wenn Gott in der Nathanweissagung die Zusage ewigen Bestandes für die Davidsdynastie gibt, bedeutet das nichts anderes, als daß er durch sie sein Volk führen will, wie er es in David getan hat.

Was die Formel «Jahwe mit ihm» in Kürze ausdrückte, was 2 Sm 7 schon klarer aussagen konnte, wird in der Erzählung von Davids Aufstieg (1 Sm 16, 14 – 2 Sm 5) auseinandergefaltet. Sie ist wahrscheinlich am Hofe von einem Vertrauten Davids verfaßt[31], wohl der erste, wohlgelungene Versuch einer Geschichtsschreibung in Israel[32]. Es wird gezeigt, wie Gott verborgen und sicher, auf manchen Umwegen und durch vielerlei Wirrnisse den Mann seiner Wahl zum Ziel führt, zu einer dauernden Aufgabe an Israel.

An Davids Weg hat das Gottesvolk eine entscheidende Erfahrung gemacht. Jahwe hat ihm daran ein Dreifaches geoffenbart:

a) Gott führt auch einen Einzelmenschen, nicht nur die Gesamtheit eines Volksverbandes. Dieses Wissen hat den Jahwisten befähigt, aus dem umherirrenden und dem Untergang nahen Aramäer Jakob[33] in Dt 26 die Reihe der planvoll von Gott geführten Väter Abraham, Isaak und Jakob zu machen und so die uralten Vätergeschichten der Heilsgeschichte einzuordnen. Der Elohist und der Schreiber der priesterlichen Schule sind ihm darin gefolgt. Direkt ausgesprochen ist die göttliche Führung zwar selten: Abraham wird aus Ur in Chaldäa (Gn 15, 7; Neh 9, 7), Jakob aus Ägypten (Gn 46, 4) geführt, und der Knecht Abrahams wird nach Haran ge-

---

[30] Vgl. L. R o s t, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids: BWANT III 6 (1926) 47ff; M. N o t h, Überlieferungsgeschichtliche Studien ²1957, 64f.

[31] A. W e i s e r, Einleitung in das Alte Testament⁴, 1957, 135.

[32] Das wird besonders deutlich, wenn man neben sie die Lebensgeschichte Sauls hält, die aus literarisch völlig verschiedenen Einheiten zusammengesetzt ist.

[33] So M. N o t h, Überlieferungsgesch. d. Pentateuch 60, gegen K. G a l l i n g, Die Erwählungstraditionen Israels: BZAW 48 (1928) 8.

leitet (Gn 24, 27. 48). Sie wird aber durch den gottgelenkten Ablauf der Geschehnisse unübersehbar deutlich dargetan. Dafür ist übrigens die Josephsgeschichte ein sprechendes Beispiel. Auch der Beter der Pss spiegelt in dieser Auffassung göttlichen Wirkens sein Leben und sieht nun den Heilsverleih (Ps 5, 9) als eine Führung (61, 3) auf ebenem (27, 11), rechtem (23, 3), ewigem (139, 24) Pfad.

b) In einem einzelnen, welcher zu dieser Stellung und Aufgabe besonders berufen ist, führt Gott sein Volk. Für David spricht dies klarer als 2 Sm 7 und die Geschichte seines Aufstieges Ps 78, 70–72 aus[34]: «Er erwählte David, seinen Knecht. Er nahm ihn weg von den Hürden der Herde; von den Muttertieren weg führte er ihn dahin (הביאו), daß er weide Jakob, sein Volk, und Israel, sein Erbe. Und er weidete sie mit lauterem Sinn, mit kluger Hand führte er sie.» Von daher wird jetzt auch das Werk des Moses tiefer verstanden und sein Führungsauftrag (Ex 3, 10) in dem weiten Umfang gesehen, wie ihn der Pentateuch beschreibt. Nach dem alten Volksbekenntnis von der göttlichen Führung ist es Jahwe unmittelbar selbst, der Israel aus Ägypten nach Kanaan führt. Eine große Zahl atl Stellen sieht den Vorgang ebenso. Doch wird jetzt verschiedentlich die Stellung von Moses und Aaron hervorgehoben, die als Werkzeug (ביד) Gottes tätig waren[35]. Diese von der Gestalt Davids her orientierte Sicht, in der Gott sein Volk durch einen bestellten Hirten[36] führt, dürfte für die israelitische Königsideologie nicht ohne Bedeutung gewesen sein (vgl. 3 Kg 8, 16)[37].

---

34 Das Lied wird überwiegend, doch nicht unwidersprochen in nachdeuteronomische Zeit gesetzt, s. Kraus, Psalmen BK 540f.

35 Vgl. 1 Sm 12, 6. 8; Os 12, 14; Mich 6, 3–5; Ps 77, 21.

36 Nach 2 Sm 5, 2 wird dem König mit seiner Bestellung zum Anführer Israels der Auftrag zu verantwortlicher Führung (רעה, vgl. Jer 3, 15; 23, 2. 4) erteilt. Im prophetischen Wort zieht Gott die «Hirten» – in erster Linie sicher die Könige – über die Ausübung ihres Führungsauftrages zur Rechenschaft (Jer 2, 8; 3, 15 u. o.; Ez 34, 1–10).

37 Wenn es auch Thema und Rahmen dieses Vortrages überschreitet, sei doch ein Hinweis auf das NT gestattet.

a) In der Bildrede vom Hirten (Joh 10, 1–21) zeichnet sich Jesus als den, der «führt» (16). Wenn er sich den «guten Hirten» (11. 14) nennt, so ist der atl Hintergrund (wie auch Hebr 13, 20; 1 Petr 2, 25) deutlich, in dem nicht nur Jahwe als «Hirte Israels» (Ps 80, 2) sein Volk weidet (Ps 28, 9; Os 4, 16; Mich 7, 14; Is 30, 23; 40, 11; Ez 34, 12–23), sondern auch David, die Könige und der Messias (Mich 5, 3; Ez 37, 24) als bevollmächtigte Führer beauftragt sind. Jesu Führungsauftrag (δεῖ με ἀγαγεῖν) umfaßt aber auch die Nichtisraeliten (V. 16) über den Davids und des atl Messias hinaus. Als Heilsgüter dieser Führung kraft des Opfertodes Jesu (11. 15. 17f) werden genannt Leben (10) und Einheit (16) der Geführten.

b) Auch Mt 2, 6 wird der in Bethlehem geborene Messias (5) Jesus (1) als der von Gott berufene Führer seines Volkes erklärt; denn in das Zitat Mich 5, 1. 3 wird 2 Sm 5, 2 eingearbeitet, wo von David gesagt ist, er sei von Gott bestellt, sein Volk zu führen (ποιμαίνειν). Ob dies auch in dem (statt ἄρχων Mich 5, 1 LXX) aus 2 Sm 5, 2 genommenen ἡγούμενος ausgedrückt werden soll, ist nicht sicher. Vom Sprachgebrauch der LXX her läßt sich folgendes sagen: Der König als der von Jahwe bestellte Anführer Israels wird נגיד genannt. Während nun für Saul

c) Gottes Führung vollzieht sich in einer planvollen, zielstrebigen Lenkung aller Ereignisse. Sie muß äußerlich nicht sichtbar, sie kann sehr oft verborgen und nur einer rückschauenden Glaubensschau «aus den vielverschlungenen Wegen der politischen und persönlichen Geschicke[38]» ablesbar sein. Aber sie umfaßt alle Lebensbereiche und wirkt in allen Geschehnissen. Von solcher Glaubensschau war schon der Jahwist getragen, als er seinem Werk theol. Leitgedanken einsetzte, wo der überkommene Stoff es zuließ. Sie setzen das Wissen voraus, daß Gott in der Gestaltung eines Weges, eines äußeren Ablaufes, zugleich in einer innerlichen Leitung auf viel weitertragende Zusammenhänge einer Menschheitsgeschichte führen kann. Aus ihr heraus entstand auch die prophetische heilsgeschichtliche Predigt[39], welche, oft mit dem klassischen Beispiel göttlicher Führung anhebend, Gottes Geschichtslenkung durch seine planende Vorsehung herausstellt.

III.

Auf dieser, durch Davids Werdegang wohl erstmals und gewiß entscheidend angeregten Glaubenshaltung baut die theol. Aufbereitung des Erlebten weiter. Das Wort «herbeiführen» (בוא Hi.), das über der Verleihung des Landes Kanaan wie über dem Weg Davids stand, wird term. techn. für das zielhafte Handeln Gottes in der Geschichte. Er besagt dann nicht nur, daß ein *Mensch* oder

---

(1 Sm 9, 16; 10, 1) bei der seiner Salbung (10, 1) vorausgehenden göttlichen Weisung an Samuel (9, 16) mit diesem Titel Befehl und Vollmacht zur Rettung Israels aus Philisternot verbunden wird, schließt er für David einen Führungsauftrag ein: «Jahwe hat zu dir gesagt: Du sollst mein Volk Israel weiden (תרעה); du sollst Fürst (נגיד) sein über Israel» (2 Sm 5, 2, vgl. 2 Sm 7, 7f). Es kann sein, daß die LXX diesen Unterschied herausstellen will, wenn sie 1 Sm 9, 16; 10, 1; 13, 14 ἄρχων, 2 Sm 5, 2 ἡγούμενος übersetzt. Wenn das der Fall ist, sieht sie diesen göttlichen Führungsauftrag weiterhin mit dem Königtum verknüpft, da sie in der Formel «bestellen zum Fürst» Israels ihre Übersetzung ηγουμενος beibehält (für David 1 Sm 25, 30; 2 Sm 6, 21; 7, 8, Salomo 3 Kg 1, 35, Jerobeam 3 Kg 14, 7, Baesa 3 Kg 16, 2; vgl. auch 4 Kg 20, 5: Ezechias). Sie sieht ihn dann in ihrer Übersetzung ηγουμενος weitergehen an den messianischen Herrscher (Dn 9, 25f; Ez 43, 7. 9; 44, 3 und 45, 7).

c) Die göttliche Führung im AT verlangt ein Mitgehen. Jesu Führungsauftrag und -anspruch fordert ein «Folgen» (ἀκολουθεῖν, vgl. z. B. Joh 10, 4. 26). Eine Verbindungslinie besteht hier, wenn sie auch vielleicht nicht sehr kräftig ist und darum gewiß vorsichtig gewertet werden muß. Die LXX übersetzt nämlich den Ausdruck הלך אחרי (s. Anm. 58) zweimal mit ἐξακολουθεῖν (Jer 2, 2; Am 2, 4) und dreimal mit ἀκολουθεῖν (3 Kg 19, 20, Is 45, 14; Os 2, 5 [7]). Es wäre also schon vom Sprachgebrauch her zu überlegen, ob nicht bereits in dem bloßen Aufruf Jesu zu seiner Nachfolge der Anspruch göttlicher Führungsvollmacht laut wird samt der vom AT aufgestellten heilsgeschichtlichen Grundforderung eines Gehorsams, der zu folgen bereit ist. Deren Erfüllung aber gibt die Möglichkeit, an dem in Jesus sich bietenden Heil teilzuhaben (Mk 10, 17. 21; Joh 8, 14).

[38] G. v. Rad, Ges. Studien z. AT 78.

[39] 1 Sm 12; Ez 20; auch Jer 32, 16–25.

ein Volk zu einem Ziel geführt werde, sondern bezeichnet auch das Hinbringen eines Geschehens auf ein Ziel, die Herbeiführung eines *Zustandes*, das Eintretenlassen einer von Gott vorher geplanten und in seinen Absichten schon bereitgehaltenen Wirkung. Gott läßt sich ereignen, um was ein Mensch ihn bittet [40]. Er führt aber auch Unheil heran über Israel [41] und über andere Völker [42], ja über alles Fleisch (Jer 45, 5). In besonders eindrucksvoller Weise zeigt sich gerade hierin sein geschichtsmächtiges Walten. Er verfährt dabei nach seinem Plan (Is 31, 1f.), so wie er es vorher angedroht hat (Jer 11, 8. 11; 25, 13). Andererseits bringt er alle seine Verheißungen ans Ziel [43]. «Von all den guten Worten, die Jahwe zum Hause Israel geredet hatte, war keines hingefallen», stellt abschließend Jos 21, 45 fest.

Ein Mensch soll sich nicht einbilden, er mache Geschichte, und sei er auch so mächtig wie der König von Assur. Auch der ist nur ein Werkzeug in Gottes Hand (Is 10, 5f. 15). Isaias sagt im Spruch Jahwes zu Sanherib, der sich seiner, angeblich aus eigener Kraft errungenen Erfolge rühmt: «Hast du gehört? Von längst her habe ich dies ins Werk gesetzt; von den Tagen der Vorzeit habe ich es geplant. Nun führe ich es herbei» (4 Kg 19, 25; Is 37, 26) [44]. Was immer geschieht, kommt so zustande, wie und weil Jahwe es vorher plant (Is 14, 24; 46, 11). Er bildet die Geschicke (Is 22, 11) in der nämlichen Macht, in welcher er als Schöpfer das All formt [45]. Sein Plan, nach dem alle Ereignisse ablaufen, entspringt seiner Weisheit (Is 28, 29) und umfaßt die anderen Völker ebenso wie Israel [46]. Sie werden eingesetzt in den Lauf der Geschichte, wie es Gottes Absichten entspricht, und haben auszuführen, was er beschließt [47].

Isaias muß sein Wehe aussprechen über ein Volk, das sich gegen Gottes Geschichtslenkung stellt, sie nicht anerkennen will (5, 19) oder eigene Pläne ausführen möchte, die nicht von ihm ausgehen (30, 1). Alles, was ohne oder gegen Gott geplant wird, hat keinen Bestand und wird zunichte (Is 8, 10). Alle Entscheidung hängt von Jahwe ab. Ihm muß man sich überlassen. Glauben heißt für den Propheten Isaias: Sich festhalten an der Führung Gottes,

---

40 Wie es in der Notiz über Jabes, den Gründer oder das Haupt einer Stadt (s. Rudolph, Chronikbücher HAT z. St.) 1 Chr 4, 10 heißt.

41 3 Kg 9, 9; 14, 10; 21, 21. 28; 4 Kg 21, 12; 22, 16. 20; Is 7, 17; Jer 4, 6 u. o.

42 Jer 48, 44; 49, 5. 8. 32. 36f; 51, 64.

43 Vgl. z. B. Jos 23, 5–10 und bes. das «Rahmen-Schema» der Königsbücher, s. hierzu G. v. Rad, Ges. Studien z. AT 192–195.

44 Zur Satzabteilung vgl. BH, Kommentare.

45 Jer 10, 16; 51, 19 mit Blick auf Jer 18, 11.

46 Vgl. 14, 24–26; 19, 3. 11. 17; 23, 9.

47 Is 5, 26; 7, 18; 8, 7; 9, 10f; 13, 17; 28, 2.

die alles Geschehen leitet (7, 9; 28, 16; 30, 15). Seiner Leitung kann man sich ruhig anvertrauen. Wenn eine Sache bei ihm fest beschlossen ist (Gn 41, 32), wird sie eintreten. Wenn er etwas ins Werk setzt, wird es stehen bleiben, wie nachdrücklich vor allem in der Davidbundstheologie betont wird [48]. Darum singt Israel seinem Gott, der alle Völker regiert und sie leitet auf Erden (Ps 67, 5), in fester Zuversicht: «So ist unser Gott für immer und ewig. Er wird uns führen» (Ps 48, 14).

Das Wort «unser Gott» stammt aus dem Urerlebnis des Zwölfstämmevolkes. Damals ist Jahwe Israels Gott geworden und zwar er ausschließlich, weil er allein sein Volk gerettet hat: «Es half ihm kein anderer Gott» (Dt 32, 12, vgl. Os 13, 4). Er hat die Tat gleichsam schon in der Absicht vollbracht, «um ihnen Gott zu sein» (Lv 11, 45; 26, 45; Nm 15, 41). So spricht er in göttlicher Selbstprädikation: «Ich, Jahwe, dein Gott vom Lande Ägypten her» [49]. In der Herausführung zeigte sich Gottes Treue, weil er darin die den Vätern eidlich zugesicherte Landverheißung wahr machte (Gn 50, 24; Dt 7, 8; 31, 20f), ein Beweis, daß er auch weiterhin seine Leitung nicht entzieht (Dt 7, 18f), ein Motiv, das im Gebet bei der Gefahr drohender Vernichtung seinen Platz hat (Ex 32, 11f; Dt 9, 26–29; Dn 9, 15). Damals wurde die Grundlage zum Bund gelegt (Jos 24), ja er wurde in jener Stunde schon geschlossen (3 Kg 8, 21, vgl. Jer 31, 32). Von dort hat auch das machtvolle Gottesbild des AT entscheidende Züge mitbekommen. Seine «starke Hand und seinen ausgereckten Arm», Zeichen für seine unwiderstehliche Macht (vgl. Dt 4, 34; 5, 15 u.o.), hat das Volk am Schilfmeer wahrgenommen und nicht mehr vergessen [50].

Ebenso war das erste Erleben göttlicher Führung für das Selbstverständnis Israels entscheidend. Hier hat Gott sein Werk an diesem Volk mit einer ersten Wohltat (Mich 6, 3f) begonnen [51]; hier liegt der Anfang seiner Geschichte [52]. Es war eine Tat seiner Macht (Ex 15, 13 u. ö.), aber auch seiner Huld (Ex 15, 13), die sich in den folgenden Zeiten vor allem als Erbarmen geäußert hat (vgl. z. B. Ez 20). Einen Anspruch, auf den Israel pochen könnte, begründete diese Gottestat nicht (Am 9, 7). Aber in ihr hat Jahwe dieses

---

48 Vgl. 2 Sm 7, 12. 16. 26; 3 Kg 2, 45; Ps 89, 22 u. ö.

49 Os 12, 10; vgl. ähnliche Selbstprädikationsformeln Ps 81, 11; Ex 20, 2; Dt 5, 6 u. ö.

50 «Wir sehen ihn vor uns stehen, die vorgestreckte Rechte gegen den nachstürmenden Feind gewendet und die Hand zornig und machtvoll geballt», K. Galling, a. a. O. 7, Anm. 3.

51 Ez 20, 5f. 9f; vgl. Is 11, 16; Mich 7, 15; Agg 2, 5.

52 Ri 19, 30; Dt 9, 7; Jer 7, 25; 3 Kg 6, 1; 4 Kg 21, 15, vgl. M. Noth, Überlieferungsgesch. d. Pentateuch 50.

Volk herausgenommen[53] aus anderen, wie er Abraham (Gn 24, 7; Jos 24, 3), die Leviten (Nm 3, 12; 8, 16. 18; 18, 6), David (2 Sm 7, 8), Amos (Am 7, 15) und Serubbabel (Agg 2, 23) aus ihrer Umgebung zu besonderem Dienst wegnimmt. Er hat es zu seinem Volk und Eigentum ausgesondert[54] und es für sich erworben[55]. Damals wurde es erwählt[56] und von daher soll es seinen Gott kennen und lieben[57]. Das Heilsgeschehen göttlicher Führung erschien zunächst als ein Herausführen (הוציא), ein Herausreißen (נצל), ein Lösen (גאל: Ex 6, 6; 15, 13) aus dem Eingespanntsein ins Joch und aus dem harten Sklavendienst (Ex 6, 6–8). Dann wurde es erlebt als umsichtige göttliche Hirtensorge in der Leitung durch die Feuer- und Wolkensäule (Ex 13, 21f; Neh 9, 19; Ps 78, 14), so daß dem Volk nichts fehlte.

Aus der ersten Epoche seiner Geschichte hat das Jahwevolk ein Bild mitgebracht, das für die Israel verpflichtende Führung seines Gottes bezeichnend ist. Es ist die bildliche, während der Wüstenwanderung wohl einmal sehr konkrete Redeweise vom Weg Jahwes (vgl. z. B. Ps 95, 10), jetzt verstanden als Heilsveranstaltung Gottes. Seine Führung verlangte ein Mitgehen[58]. Unter dem Eindruck der Königszeit, aufgerüttelt durch Prophetenwort, mußte Israel gestehen, daß es in Kanaan weniger (Jer 2, 2–13) als in der Wüste mitging[59], so wenig, daß es ins Strafgericht des Exils hineinlief[60]. So sehr aber der Deuteronomist im Exil diesen Ungehorsam zugeben mußte, so wenig konnte er kraft ergangener Verheißung (Nathanweissagung) annehmen, daß die göttliche Führung und damit die Heilsgeschichte endgültig zu Ende sei. Darum schließt er sein Werk (4 Kg 25, 27–30) mit einem Lichtblick: König Jojachin wird in Babel begnadigt. Die Möglichkeit für eine weitere Führung Gottes ist offen gelassen.

---

53 לקח Ex 6, 7; Dt 4, 20.
54 בדל 3 Kg 8, 51. 53.
55 קנה Ex 15, 16; Ps 74, 2.
56 בחר Dt 4, 37; Ez 20, 5f; Ps 105, 43.
57 ידע Ex 6, 7; 16, 6; 29, 46; Dt 7, 8f; Ez 20, 5.
58 Vgl. die positive Aussage הלך אחרי «gehen hinter» Dt 13, 5; 3 Kg 14, 8; 18, 21; 4 Kg 23, 3; Jer 2, 2, in der Steigerung מלא אחרי Nm 14, 24; Dt 1, 36; Jos 14, 8f. 14, die negative mit dem Verbum עזב «verlassen» Jos 24, 20; Ri 2, 12f u. o. und שוב מאחרי «sich abwenden» Jos 22, 16. 18. 23. 29 u. ö.
59 Auch dort schon weigerte es sich, der göttlichen Führung zu folgen, vgl. Nm 14, 2. 31; Dt 1, 27; Ri 6, 8–10.
60 Vgl. die Geschichtsbetrachtung des Deuteronomisten und sein «Rahmenschema» zur Königsgeschichte. In ihm tritt hervor, daß er positiv das Mitgehenmüssen an David und negativ an den meisten Herrschern von Nord und Süd ablas.

IV.

Aus dem nämlichen Glauben an die Kontinuität göttlicher Führung schöpfte der prophetische Blick ins Kommende seine Zuversicht. Zunächst mußte das Exil als eine heilsgeschichtslose Zeit [61] erscheinen, da Jahwes Führung allem Anschein nach stillestand. Da leitete Jahwe den Weg des Kyros zum Erfolg (Is 48, 15), und Deuterojes. konnte die Hoffnung der Verbannten mit prophetischem Wort stärken. Ihre Lage war der des Volkes vor dem Auszug aus Ägypten ähnlich, insofern sie nicht im gelobten Land waren. Aber ihre Situation war doch eine ganz andere, nicht nur deshalb, weil sie die große Gabe besessen und verscherzt hatten. Inzwischen hatte nämlich Israels Gott auch machtvoll und überzeugend bewiesen, daß er die Geschichte lenke und daß er allein es vermöge. Sicher und eindringlich, wie es kaum einmal sonst im AT geschieht, verkündet das der Prophet. Wenn aber alles Frühere so kam, wie Jahwe es geplant und vorherverkündet hatte, wird auch das mit gleicher Zuverlässigkeit eintreten, was er jetzt zu tun gedenkt (vgl. z. B. Is 43, 18f). Er ist schon dabei, zu handeln; er wird die Geschichte seines Volkes weiterführen. Das darf der Prophet ansagen, und er steht mit dieser seiner Botschaft nicht allein. Schon Jeremias und Ezechiel haben in ihrer Verkündigung Worte in die gleiche Richtung gesprochen (Jer 30f; Ez 36f).

In erster Linie dürfen diese Propheten die Heimführung des Volkes ankündigen. Sie wird gewiß geschehen; die Voraussetzung ist allerdings eine wirkliche Bekehrung [62]. Es wird ein zweiter Exodus sein, aber viel herrlicher und voll noch größerer Machttaten, ja er ist eigentlich etwas ganz Neues (Is 42, 9; 48, 6f), das mit dem Früheren nicht zu vergleichen ist. So muß der Glaube an den geschichtsmächtigen Gott diesen Vorgang sehen, selbst wenn die Erfüllung uns neben der großartigen Schau doch sehr abzufallen scheint. Jahwe selber wird die Exilierten suchen (Ez 34, 11) und nach ihnen sehen (Jer 27, 22), und müßte er sie einzeln zusammenholen (Jer 3, 14). Nicht nur aus *einem* Aufenthaltsbereich, sondern aus den Völkern, aus den Ländern, von allen Orten der Zerstreuung (Ez 34, 13; 38, 8), aus allen Himmelsrichtungen (Is 43, 5f), sogar von den Enden der Erde (Jer 31, 8; Neh 1, 9) führt er sie zusammen. So wunderbar ist diese Wiederherstellung Israels, daß sie einer Totenerweckung gleichkommt (Ez 37, 13). Er wird sie lösen aus dem Zustand des Elends (Is 41, 14 u. o.), sie leiten voll Erbarmen

---

[61] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I, 132.
[62] Vgl. z. B. Lv 26, 41; Jer 3, 14; Neh 1, 9.

(Is 49, 10) und sorgsam hüten (Is 40, 11). Diese Führungstat schafft ihm einen herrlichen Namen (Is 63, 7–14). Ein neuer Titel des Gottes Israels, den man feierlich im Schwur gebraucht, wird nicht mehr auf die Herausführung aus Ägypten, sondern auf den neuen Exodus Bezug nehmen (Jer 16, 14f = 23, 7f). Ist das Ziel des Verheißungslandes erreicht, wird Gott sie mit ganzem Herzen und ganzer Seele für immer dort einpflanzen (Jer 32, 41).

Schon «das הוציא des alten Glaubenssatzes meinte gewiß nicht ein ‹Hinausführen› ins Unbestimmte oder Leere, sondern eben in den Zustand der freien Lebensfülle» [63]. Dieser lag für das Jahwevolk im Verheißungsland. Dort der מְנוּחָה , der «Ruhe» [64], teilhaft zu werden, war sein Verlangen. Die מְנוּחָה meinte das ungestörte Leben im Land, zu dem Gott hinführt, schloß aber als Heilszustand das Empfangenkönnen materieller und geistiger Heilsgüter ein. Auch das Volk, welches aus der Verbannung heimkehrte, sehnte sich danach (Ez 36, 7–11. 28–36, vgl. dazu Is 32, 18), in sie hineingeführt zu werden [65].

Vielleicht mehr als andere durften aber die Propheten der exilischen Zeit geistige Heilsgaben als Ziel göttlicher Führung verkünden. Jahwe selbst wird in umfassender, planvoller Weise, wie es jeweils und allen Schichten angemessen ist, die Geschicke seines Volkes lenken (Ez 34, 11–16). Er wird es immerfort leiten (Is 58, 11), heilen, ihm Heil gewähren und es tröstend stärken (Is 57, 18). Er führt zum Heilsempfang (Jer 31, 10–14), in eine Zukunft voll Gerechtigkeit und Segen (Jer 31, 23–30), in welcher er nie aufhört, Gutes zu erweisen (Jer 32, 40), und zu einem neuen Bund (Jer 31, 31–34). Dann wird die alte Bundesformel «ihr mein Volk, ich euer Gott» volle Geltung haben (Jer 32, 38; Ez 36, 28). Seine Führung zielt nämlich darauf hin, daß er den Menschen ein neues Herz und einen neuen Geist verleihe (Ez 11, 19; 36, 26). Dann will er ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit (Zach 8, 8) und das Gottesvolk muß dankbar bekennen: «Er führt mich ins Licht; ich schaue sein Heil» (Mich 7, 9). Alle Völker endlich sollen an den Segnungen Anteil haben, die seine Führung mit sich bringt (Is 56, 6f).

---

63 M. Noth, Überlieferungsgesch. d. Pentateuch 54, Anm. 169.

64 Siehe die Begriffsuntersuchung von G. v. Rad, Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes, Ges. Studien z. AT 101–106.

65 Im NT wird Hebr 3, 7 – 4, 13 im Anschluß an Ps 95 (94), 7–11 ausführlich über das Heilsgut der «Ruhe» (κατάπαυσις) gesprochen. Sie ist die jenseitige, nach der ntl Heilszeit des «Heute» liegende Heilsvollendung der Sabbatruhe (σαββατισμός 4, 9) Gottes, die dem Volke Gottes zuteil wird (10). Auf die Führung zur «Ruhe» ist in etwa mit der Nennung Josuas angespielt (8). Die Darlegung dreht sich inhaltlich um die beiden Begriffe «Eingehenkönnen» und «Eintretenwollen», auf die sie auch allen Nachdruck legt.

Freilich ist das letzte Ziel göttlicher Führung im AT dunkel geahnt und nicht mehr geschaut. Der Blick der Propheten geht hier in den eschatologischen Bereich. Die Eschatologie Israels aber ist der Glaube, daß Gott seine Heilsveranstaltung weiterführt. Seine Führung bringt die Geschichte zu ihrem Ziel. Solange noch ein Ziel vor dem Volke Gottes liegt, ein gottgesetztes, durch sein Wort angesagtes, durch seine Verheißung verbürgtes Ziel, führt Gott.

(Abgeschlossen am 16. Juni 1960)

Herkunft und Sinn der Jona-Erzählung

Von Oswald Loretz, Innsbruck

Obwohl das Buch Jona sehr klein ist, hat es der frühchristlichen Kunst[1] und der Auslegung bis auf unsere Zeit viel Anregung gegeben; denn «dies scheinbar so alberne Büchlein gehört zu dem Tiefsten und Großartigsten, was jemals geschrieben worden ist.»[2]

Daß diese vier kurzen Kapitel des Jona-Büchleins so sehr die Geister bewegen konnten, verdanken sie in erster Linie wohl den Worten, die Jesus im Hinblick auf Jona gesprochen hat. Seit Jesu Rede über die geheimnisvolle Verbindung, die zwischen seinem Schicksal und dem des Propheten bestehe, sahen die Gläubigen in Jona den vorgezeichnet, der «mehr ist als Jona» (Mt 12, 41). Jesu Wort verleitete nun viele zu dem Trugschluß, daß das geschichtliche Ereignis der Auferstehung des Herrn nach drei Tagen[3] gleichfalls eine geschichtliche Deutung des im Buche Jona geschilderten Schicksals des Propheten verlange. Die Zeit dieser Auslegung gehört im großen und ganzen heute der Vergangenheit an, da sich der Großteil der Exegeten sowohl auf katholischer wie protestantischer Seite von dieser Auffassung abgewendet hat[4].

[1] E. Stommel, Zum Problem der frühchristlichen Jonasdarstellungen: Jahrbuch für Antike und Christentum I, 1958, 112; höchstwahrscheinlich bildete die direkte Vorlage für die Jonasbilder der frühchristlichen Kunst nicht das Jona-Buch, sondern außerbiblische Parallelen dazu.

[2] H. C. Cornill, Der israelitische Prophetismus, Straßburg 1894, 169. H. Schmidt, Die großen Propheten, Göttingen 1915, 474, rechnet Jona zu den «großen» Propheten, da er mit einem unerschütterten Glauben die alles überwindende väterliche Güte Gottes verkündet.

[3] J. B. Bauer, Drei Tage: Bib 39 (1958), 354–358.

[4] O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, Tübingen [2]1956, 494; J. Schildenberger, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 138.

Mit der stillschweigenden Beilegung des Streites über die Geschichtlichkeit des Jona-Berichtes sind aber noch nicht alle Fragen, die das Büchlein aufwirft, gelöst. Die Neuorientierung der Jona-Exegese ist unlösbar mit der nun neuerdings zu stellenden Frage nach dem Sinn des Berichteten verbunden. Was lehrt uns denn die Jona-Erzählung?

Ehe wir die Sinn-Frage des Buches Jona lösen können, müssen wir uns den sprachlichen Problemen des Büchleins zuwenden, von der Hoffnung geleitet, daß die Besonderheiten der Sprache uns noch etwas über den Verfasser und somit auch etwas über sein Werk verraten können.

Als besonderes sprachliches Charakteristikum der Jona-Erzählung werden die Aramaismen genannt, die in den Einleitungen und Kommentaren als Beweis für die späte Entstehungszeit des Werkes sozusagen als Kronzeugen fungieren[5]. Da wir aber von nun an mit dem Wort «Aramaismus» sparsamer und vorsichtiger werden umgehen müssen und die Unterscheidung zwischen sekundären aramäischen Spracheinflüssen und dem gemeinsemitischen Sprachgut notwendig geworden ist[6], erweist sich eine neue Untersuchung der bisher als «Aramaismen des Buches Jona» angeführten Worte als sehr aufschlußreich.

E. Kautzsch hat seinerzeit der Aramaismen-Frage seine Aufmerksamkeit zugewendet[7]. Die folgenden Bemerkungen schließen sich kritisch an seine Arbeit an und wollen im Gegensatz zu ihm die Linie weiter verfolgen, die bereits S. R. Driver vor Jahren angedeutet hat[8]. Der englische Gelehrte machte die interessante Bemerkung, daß zwischen Form und Inhalt bei Jona und den biographischen Erzählungen über die Propheten Elias und Elisäus Ähnlichkeiten bestehen[9]. Diese von ihm bemerkten sprachlichen Eigentümlichkeiten ließen ihn an eine Entstehung des Buches Jona in Nordisrael noch vor dem Exil denken. Wenn ihn auch alle übrigen Argumente zusammengenommen letztlich für eine Ent-

---

5 Eißfeldt, Einleitung, 495; Robinson-Horst, Die zwölf Kleinen Propheten, Tübingen ²1954, 119; J. D. Smart, The Interpreter's Bible VI, New York 1956, 873; Robert-Feuillet, Introduction à la Bible I, Tournai 1957, 575.

6 A. Jirku, Eine Renaissance des Hebräischen: Forschungen und Fortschritte 32 (1958), 212.

7 E. Kautzsch, Die Aramaismen im AT, Halle 1902.

8 S. R. Driver, An Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh ⁸1909, 322.

9 1 Kg 17–19; 2 Kg 4–6; Driver, 188: «These narratives are written mostly in a bright and chaste Hebrew style, though some of them exhibit slight peculiarities of diction, due doubtless (in part) to their North Israelitish origin.» Als Belege führt er richtig an: 1 Kg 21, 8. 11 *ḥr*; 2 Kg 6, 11 *š*; 2 Kg 6, 19 *zh*.

stehung im fünften Jahrhundert eintreten ließen[10], so sind seine Hinweise, die er weiters nicht ausführte, doch grundsätzlich richtig. In seinen Darlegungen hinterläßt Driver den Eindruck einer gewissen Unklarheit, da er nordisraelitische Formen aufzählt und zugleich von Aramaismen und Merkmalen einer späten Epoche spricht, ohne anzugeben, was er im einzelnen genau den drei genannten Gruppen zuordnet. Wir nehmen an, daß er die einmal als nordisraelitisch bezeichneten Formen auch nachher ohne nochmalige Bezeichnung als solche ansieht[11]. Jedenfalls zeigen Drivers Bemerkungen und andere neugewonnene Erkenntnisse[12] die Notwendigkeit auf, die bisher einfach als «Aramaismen» bestimmten Worte in aramäische und nordisraelitische, bzw. phönikische oder kanaanäische zu scheiden.

In seiner Liste der Aramaismen führt Kautzsch fünf des Buches Jona an:

tʿm	3, 7[13],
mlḥ	1, 5,
ʿšt	1, 6[14],
rbw	4, 11[15],
bšlmj	1, 7.

Zu Jona 1, 7: In der Beurteilung des Relativpronomens *š* gehen die Meinungen weit auseinander. Die Ansichten schwanken zwischen Aramaismus[16], später Form des Hebräischen[17] und kanaanitisch-phönikischer Sonderform des Pronomens. Die zwei zuerst genannten Ansichten fallen außer Betracht. Bereits Kautzsch bemerkte richtig zu diesem Problem: «*š*, Relativpro-

---

10 Driver, 322.

11 Driver, 188, 322.

12 Vgl. Anm. 6.

13 Kautzsch, 35: «höchstwahrscheinlich aus dem Aram. übernommenes babylonisch-assyrisches Lehnwort.»

14 Vgl. Job 12, 5; Ps 146, 4.

15 Kautzsch, 79, und Th. Nöldeke, ZDMG 57 (1903), 420, traten für die aram. Herkunft des Wortes ein. Dagegen steht aber das Ugaritische, vgl. C. H. Gordon, UM I, 7, 35 *rbt* = 10 000, ferner das Arab., das ebenfalls die Form *ar-rabattu* = 10 000 kennt, vgl. das arab. Wörterbuch von Fairuzabadi I, Kairo 1938, 71; vgl. L. Kopf, Arabische Etymologien und Parallelen zum Bibelwörterbuch: VT 8 (1958), 202 n. 70. Ob nun *rbw- ribbo* nur die phönikische Aussprache für *rbh-ribba* ist oder durch Schwund des Schluß-t aus *rbt-ribbatu* (ugar.) entstand, kann die Erkenntnis nicht mehr umstoßen, daß das Wort im Aramäischen ein Lehnwort und kanaanäischen Ursprungs ist. Vgl. Beer-Meyer, Hebräische Grammatik, Berlin ²1952–1955, § 42, 5; 59, 5; J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik, Rom 1951, 42, n. 2.

16 W. Nowack, Die Kleinen Propheten, Göttingen 1922, 182; Smart, Interpreter's Bible VI, 873.

17 J. A. Bewer, Jonah (ICC), Edinburgh 1912, 12; Robinson-Horst, 120, zu 1, 7: «Eine spätbebräische Bildung von der für das rabbinische Hebräisch typischen Art», und 124, zu 4, 10: «Die hier gebrauchte Relativpartikel ist im späteren Hebräisch ganz gewöhnlich, findet sich in älterer Literatur dagegen nur in Stücken, die aus dem Norden Palästinas herrühren (GKa § 36)».

nomen, ist bekanntlich nicht nur durch das Vorkommen in sehr alten hebr. Perikopen, sondern auch durch phöniz. *'š* und *š* als kanaanitisch erwiesen, und gehört somit eigentlich nicht hierher.»[18]

Die zusammengesetzte Form *bšlmj* reiht nun Kautzsch doch mit der Bemerkung «grammat. Aramaismus» unter die von ihm als erwiesen gedachten Aramaismen ein[19]. Diese nach seine Meinung auffällige Nachahmung eines echten Aramaismus glaubt er als Beweis für die These ansehen zu können, daß der Autor durch diese Ausdrucksweise sein Denken in der aramäischen Sprache verrate und das aramäische Idiom Stück für Stück in unidiomatisches Hebräisch übersetzt[20].

Die neuere Forschung bestätigt den ersten Teil der von Kautzsch vertretenen Ansicht. Das Relativpronomen *š* ist weder aramäisch noch eine Spätform des Hebräischen, sondern phönikisch und altkanaanäisch[21]. Ob aber aus Jon 1, 7 folgt, daß der Autor aramäisch dachte, ist höchst unsicher. Die aramäische Ausdrucksweise konnte, ins Phönikische übernommen und umgestaltet, schon seit längerer Zeit zum lebendigen Sprachgut der phönikisch Sprechenden gehören, wenn sie, was wahrscheinlicher ist, nicht schon immer im Kanaanäischen vorhanden war[22]. Das Jon 1, 7 und 4, 10 vorkommende Relativpronomen *š* ist somit seiner Herkunft nach nicht aramäisch und sollte zugleich mit der Form *bšlmj* (1, 7) in Zukunft nicht mehr als Aramaismus angeführt werden.

Jon 1, 5: Kautzsch stellt bei der Besprechung des Wortes *mlḥ* einen interessanten Beweisgang auf. Er spürt dabei Schritt für Schritt die Schwierigkeiten, die das Wort auch heute noch bereitet. Obwohl es in Keilschrifttexten vorkommt, ist es nach den jetzigen Kenntnissen weder als ein genuin akkadisches noch als sumerisches Wort anzusehen. Seine Herkunft liegt im Dunkel, denn es gehört wahrscheinlich zu den Wörtern, die viel gewandert sind und deshalb eine lange und verwickelte Geschichte hinter

---

18 Kautzsch, 87.

19 ebd. 98.

20 ebd. 87.

21 G. Bergsträsser, Das hebräische Präfix ש : ZAW 29, (1909), 40–56; J. Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik, n. 121; n. 122 b; J. M. Dahood: Bib 33 (1952), 15; Beer-Meyer, § 31, b; K. Oberhuber: VT 3 (1953), 29–32.

22 G. A. Cooke, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions, Oxford 1903, 266; Friedrich, Phönizisch-Punische Grammatik, n. 124c zitiert eine in dieser Hinsicht wichtige Zusammensetzung: *km'š* – «gemäß dem, was». Wie sehr man mit der Heranziehung des aram. Relativpronomens vorsichtig sein muß, hat A. Jirku gezeigt: Forschungen und Fortschritte 32 (1958), 212.

sich haben[23]. Aus den genannten Gründen wird es das Beste sein, wenn wir vorläufig bei der einfachen Feststellung des Gebrauches des Wortes bleiben, ohne dessen Herkunft bestimmen zu können.

Wegen der bestehenden Schwierigkeiten mußte auch Kautzsch eine Lösung des Problems versagt bleiben. Nachdem er die Ansicht zurückgewiesen hat, die meint, *mlḥ* sei ein Denominativ von *mlḥ*-Salz, fährt er fort: «Eine andere Schwierigkeit ist, daß das Wort auch im Aramäischen keine erkennbare Etymologie hat, somit höchstwahrscheinlich auch dort ein Fremdwort ist. Dies erscheint um so wahrscheinlicher, als sich die Aramäer, durch die Phönizier vom Meere abgeschnitten, mit Schiffahrt höchstens auf den Strömen von «Aram naharajim», dem Stromlande, hätten befassen können, dort aber die technischen Bezeichnungen, die sich darauf bezogen, jedenfalls von anderen Völkern übernommen hatten.»[24] Dann verneint Kautzsch die Möglichkeit, das Wort als hebräisch zu erklären. Es muß als ein Fremdwort gedacht werden, «zumal trotz der Ophirfahrten nicht abzusehen ist, wie sich auf hebräischem Boden ein Bedürfnis nach einer genuin-hebräischen Bezeichnung hätte einstellen sollen.»[25] So kommt Kautzsch zur endgültigen Fragestellung: Ist das Wort direkt auf babylonisches *malaḫu* zurückzuführen, oder ist es aus dem Aramäischen eingedrungen und insofern mit Recht als Aramaismus zu betrachten? Er entscheidet sich für das Zweite, so daß das Wort über die Aramäer von den Babyloniern zu den Hebräern gewandert wäre. Die Begründung für diese Meinung sieht Kautzsch in dem Gebrauch des Wortes *mlḥ* bei Ezechiel gegeben, der in dem bekannten Kapitel über Tyrus (Ez 27) auch von den Seeleuten spricht. Daraus folgert Kautzsch: «Es wäre unnatürlich, wenn hier Ezechiel nicht ein Wort gebraucht hätte, das als ein längst geläufiges nicht erst

[23] Mündl. Mitteilung des Herrn Doz. Dr. Oberhuber, Innsbruck; B. Landsberger, Anfänge der Zivilisation in Mesopotamien: Fakültesi Dergisi (Ankara) 2 (1944), 436 sieht in *mlḥ* ein von den Sumerern aus ma-Schiff und lah-führen gebildetes Wort «Schiffer». I. J. Gelb, Old akkadian inscriptions in Chicago Natural History Museum, Chicago 1955, 182, hat den Nachweis erbracht, daß schon sehr früh der Matrose (sailor) bekannt ist. Geschrieben wurde MÁ.LAḪ$_4$, gesprochen mallāḫum; vgl. I. J. Gelb, Materials for the Assyrian Dictionary III, Chicago 1957, 176. Gelbs Schreibung malāḫum gegenüber ist mallāḫum vorzuziehen, wie der Parallelfall gallābum zeigt. Vgl. W. von Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik, Rom 1952, § 55 o, *parrās,* Substantivform für Berufsbezeichnungen. Da der Handel schon vor dem Kommen der Aramäer blühte und viele Verbindungen von Osten nach Westen gingen, ist nicht einzusehen, warum das Wort mallāḫum erst über die Aramäer nach Westen gelangt sein sollte, obwohl das natürlich möglich ist. Bezüglich der Handelsbeziehungen vgl. J. Lewy, Some Aspects of Commercial Life in Assyria and Asia Minor in the Nineteenth Pre-Christian Century: JAOS 78 (1958), 89–101.

[24] Kautzsch, 58.

[25] ebd. 58.

in Babylonien von ihm kennen gelerntes gelten konnte. Dann kann man aber nur an ein aram. Wort denken, da es uns sowohl im Jüdisch-Aram. wie im Syrischen genau in derselben Form entgegentritt.»[26]

Aus einer guten Beobachtung zieht Kautzsch einen falschen Schluß. Die Hebräer haben dieses Wort wohl übernommen, aber es spricht alles dagegen, daß sie diesbezüglich bei den Aramäern eine Anleihe machten. Seit der Berührung Israels mit der phönikischen Seefahrt sind bei diesem von der See abgeschnittenen Volk sicher auch die bei den Phönikern alltäglichen Fachausdrücke bekannt geworden. Von ihren Lehrmeistern haben sie höchstwahrscheinlich mit der Sache zugleich die Worte übernommen, wie dies so zu geschehen pflegt[27]. Aramäer und Israeliten konnten hinsichtlich der Seefahrt den Phönikern gegenüber nur die Nehmenden sein[28]. Wenn aber Ezechiel eine phönikische Seestadt schildert, dann war er gut unterrichtet und wir können ruhig annehmen, daß er sie mit den Worten beschreibt, die als phönikische Fachtermini den Israeliten auf Grund der langen und vielfältigen Beziehungen zu den phönikischen Küstenstädten bekannt sein mußten[29].

Am Schluß seiner Arbeit trägt Kautzsch die Wörter zusammen, die «möglicher-, wenn nicht wahrscheinlicherweise gleichfalls als Aramaismen zu betrachten sind»[30]. Aus unserem Buche rechnet er zu dieser Gruppe *mnh* 2, 1; 4, 6/8[31]; aber *spjnh* schlägt er zu den Wörtern, «die irgendwann von anderen mit mehr oder weniger Bestimmtheit für Aramaismen erklärt worden sind»[32].

---

[26] ebd. 59.

[27] A. Köster, Das antike Seewesen, Berlin 1923; J. G. Février, Les Origines de la Marine Phénicienne: Revue d'Histoire de la Philosophie et d'Histoire générale de la civilisation 1935, 115–124; K. Galling, Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, 454; A. G. Barrois, Manuel d'Archéologie Biblique II, Paris 1953, 238–239.

[28] A. Dupont-Sommer, Les Araméens, Paris 1949, 81/83: Die Aramäer übernahmen von den Phönikern das Alphabet und ihre Sprache zeigt phönikische Einflüsse. «Que l'araméen ait alors emprunté un certain nombre de mots, et quelquesfois plus, aux langues avoisinantes, principalement au phénicien et à l'assyro-babylonien, c'est-à-dire aux langues des peuples qui amenèrent les Araméens à la civilisation, ce fait est évident; il est conforme aux lois générales de la linguistique.» Vgl. R. Dussaud, La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam, Paris 1955, 201; J. Starcky: RB 63 (1956), 277; F. M. Heichelheim, An Ancient Economic History I, Leiden ²1958, 208f.

[29] Vgl. Is 1, 16; Ez 27, 5–11; Gordon, UM III, n. 174; die phönikischen Einflüsse in Ez 27 erforderten eine selbständige Bearbeitung. Vgl. D. D. Margoliouth, The relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, London 1924, 25; Zorell, Lexicon Hebr., 584; C. H. Gordon, UM III, n. 1374.

[30] Kautzsch, 105.

[31] Vgl. Job 7, 3.

[32] Kautzsch, 105. A. Abraham, Die Schiffsterminologie des Alten Testaments, Leipzig 1914, 25, stimmt Kautzsch zu, der das Wort nicht unter die

Die vorausgehenden Ausführungen haben gezeigt, daß die Aramaismen-Frage des Jona-Buches bisher zu einseitig gesehen wurde und Vorsicht geboten ist. Einige bisher für Aramaismen ausgegebenen Worte verweisen uns auf den nordisraelitisch-phönikischen Raum und lassen das Jona-Büchlein in einem anderen Zusammenhang sehen. Als Ergebnis der Untersuchung können wir jedenfalls buchen: die Worte *mlḥ, rbw, š, bšlmj* und *spjnh* beweisen keinen aramäischen, sondern im Gegenteil einen phönikischen Einfluß [33].

Da die Sprache uns an die phönikische Küste führt, fällt auf die viel verhandelte Frage, wie ein Israelit auf den Gedanken kam, die Handlung seiner Erzählung auf das Meer zu verlegen, ein klärendes Licht. Der Versuch A. Feuillets, diese Tatsache von den anderen Stellen des Alten Testamentes her, die ebenfalls vom Meer und der Seefahrt berichten, zu erklären, ist auf eine zu schmale Basis gebaut, als daß er überzeugend wirken könnte [34]. Die mit dem Meer zusammenhängenden Erzählungsmotive und die nordisraelitisch-phönikischen Besonderheiten der Sprache hingegen besagen mindestens, daß der Autor seinen Stoff aus einem Raume bezogen hat, wo diese Sprachbesonderheiten und Erzählungsmotive zu Hause waren, und dafür kommt am ehesten das Gebiet der phönikischen Küste oder eines, das unter ihrem unmittelbaren Einfluß stand, in Frage. Daß der Verfasser auch dort

---

zweifellosen Aramaismen einordnet, und versucht dann den Nachweis, daß das Wort als «echt hebräisches» von der Wurzel *spn* abzuleiten sei. A. Salonen, Die Wasserfahrzeuge in Babylonien, Helsinki 1939, 8, glaubt, *sapinatu* sei aus dem Aramäischen ins Neubabylonische übernommen worden, nach ihm das einzige (?) gesicherte Beispiel der Entlehnung eines seemännischen Ausdrucks aus einer anderen semitischen Sprache. B. Meißner, Beiträge zum Assyrischen Wörterbuch II, Chicago 1932, 56, hielt es für unsicher, ob das zu seiner Zeit nur bei Clay YOS. III, 74, 10 nachgewiesene *sa-pi-na-tum* «im Assyrischen genuin, oder ob es dort auch aus dem Aramäischen übernommen ist». Seit neuestem ist das Wort kein Hapax legomenon mehr. Vgl. D. J. Wiseman, Chronicles of Chaldean Kings, London 1956, 74, B. M. 25 124 Rev. 22. Da YOS III, 74, 22, 27 GIŠ.MÁ steht, ist nicht mit Meißner, Beiträge II, 56 anzunehmen, daß *sapinatu* mit *elippu* wechselt, sondern daß GIŠ.MÁ geschrieben und *sapinatu* gesprochen wurde. So sind wahrscheinlich mehrere Stellen, die heute noch mit *elippu* wiedergegeben werden, mit *sapinatu* zu transkribieren (Mitteilung Dr. Landsbergers). Ob J. Lewy, Studies in Old Assyrian Grammar and Lexicography, Orientalia 19 (1950), 18, n. 1, die Lösung gefunden hat, indem er das hebräische *spinh* von *Z/s/ṣu-b/pa-num* (a kind of container) ableitet, ist fraglich. So viel steht fest, daß die Geschichte und die Bedeutung des Wortes noch nicht in allem gesichert ist.

[33] Inwieweit der bisher nicht erklärte sonderbare Gebrauch des Gottesnamens Elohim mit phönikischen Verhältnissen zusammenhängt, wird die Zukunft erweisen. Vgl. Eißfeldt, Einleitung, 496; H. Cazelles: VT 6 (1956), 221; Bib 39 (1958), 317.

[34] A. Feuillet: RB 54 (1947), 180f.

wohnte, liegt nahe, kann aber nicht mit Sicherheit entschieden werden[35].

Wenn die Sprache uns die Entstehung der Erzählung in einem Raume suchen läßt, wo der Verfasser in dauerndem Kontakt mit der weiten Welt und den Heiden stand, dann wird von dorther auch das Anliegen des Verfassers, auf das nun näher eingegangen werden soll, verständlicher.

Über den Sinn der Jona-Erzählung ist schon viel geschrieben worden. So gelangt z. B. A. Feuillet bei der Behandlung dieses Problems zu der schon früher vertretenen These: Die gegen die heidnischen Nationen gerichteten Vernichtungsdekrete Gottes bleiben, auch wenn sie sichere Kennzeichen ihres göttlichen Ursprungs aufweisen, immer bedingt, obwohl sie von Gott bedingungslos ausgesprochen wurden[36]. Dieser These widerspricht sowohl die Bibel im allgemeinen als auch das Buch Jona im besonderen, und es gelten gegen diese Interpretation die öfters ausgesprochenen Bedenken[37]. Daß die Drohungen unter einer stillschweigenden Voraussetzung verkündet wurden, war jedermann bewußt. Aufs deutlichste belehrt uns Jona durch seine eigenen Worte, daß er gerade wegen dieser Bedingung, die hinter jeder noch so bedingungslos ergehenden Unheilsverkündigung steht und das Tor zum Heil offenhält, den Auftrag Gottes abwies (4, 2)[38]. Jona widersetzt sich mit vollem Wissen der Liebe Gottes, die Juden und Heiden umfaßt[39]. Gibt es einen Satz, in dem sich diese Lehre von der Liebe Gottes, von der das Jona-Buch zweifellos spricht, geradezu kristallisiert? Als Antwort möchten wir sagen: Das Thema des Buches gibt Jonas in seiner Aussage über den Gott Israels an:

Gegen Ende der Erzählung gesteht der enttäuschte Prophet ein, warum er geflohen ist. Seine Klage vor Gott ist eine Anklage gegen

---

35 Das Buch Jona rückt somit, was seine sprachliche Seite angeht, in die Nähe des Buches Kohelet. K. Marti, Das Dodekapropheton, Tübingen 1904, 244, notiert das bereits. Über die Kohelet-Diskussion unterrrichtet M. J. Dahood, Bib 39 (1958), 302–318. Zu beachten ist, daß mit der Feststellung phönikischen Einflusses nicht jeder aram. geleugnet werden soll, vgl. Bib 33 (1952), 3–4.

36 RB 54 (1947), 345.

37 S. R. Driver, 323; H. H. Rowley, The nature of Prophecy in the Light of Recent Study: HarvTR 38 (1945), 35.

38 J. A. Bewer (ICC), 57; M. Buber, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, 149–151; W. F. Albright, From the Stone Age to Christianity, New York [2]1957, 17–19.

39 A. Weiser, Einleitung in das Alte Testament, Göttingen [4]1957, 202; über die nähere Herkunft dieser universalistischen Haltung gehen die Kommentatoren auseinander. Bewer und Smart denken an Deutero-Isaias, andere an Jeremias und Ezechiel.

den Gott des auserwählten Volkes: «Ach, Jahwe, dachte ich mir's nicht, solange ich noch in der Heimat war! Darum wollte ich zuerst nach Tarsis fliehen. Ich wußte ja, daß Du ein Gott bist, gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Huld, den das Unheil reut» (4, 2). Was dann noch folgt, ist eine Entfaltung des von Jona zitierten Gebetsrufes des Moses. Die handgreifliche Antwort, die Gott mit Hilfe des schnell wachsenden und ebenso rasch verdorrenden Gewächses erteilt, weist dem Propheten die Unsinnigkeit seines Zornes nach und veranschaulicht treffend das Wesen der göttlichen Huld, die niemand ausschließt. Über diese Huld Gottes aber ist Jona «sehr erzürnt» (4, 4)[40]. Da zeigt ihm Gott, daß er mit mehr Berechtigung die unwissenden Niniviten liebe als die vergängliche Pflanze.

Die Gebetsformel, die Jona klagend vor Gott ausruft, hat eine lange Geschichte hinter sich, die den Sinn dieser Worte beleuchtet und das Verständnis des Büchleins erleichtert[41]. Die älteste Bezeugung liegt wahrscheinlich im Gebet des Moses vor (Ex 34, 6f). Das Deuteronomium paßte dann die alte Formel seiner Theologie an, indem es den Akzent darauf legte, daß Gott seine Huld vorwiegend durch die Aufrechterhaltung des Bundes gewährt. Die göttliche Bundestreue ist aber nur denen sicher, die ihn lieben und seine Gebote halten. Das Problem des Fluches und Segens, der sich auf die Generationsreihe erstreckt, tritt zurück, so daß die zweite, deuteronomische Formel jede Erinnerung an eine solidarische Haftung ausscheidet (Dt 7, 9). In dieser Gestalt geht sie in die Gebete der nachexilischen Zeit über. Als das Solidaritätsdenken in die Krise kam und das Sprichwort umging: «Die Väter haben saure Trauben gegessen, den Söhnen aber werden die Zähne stumpf» (Jer 31, 29; Ez 18, 2), hob der Deuteronomiker den Sinn des alten Gebetsrufes durch die Beifügungen «denjenigen, die mich hassen» und «denjenigen, die mich lieben» schärfer heraus. Wer Gott haßt, erfährt seinen Fluch, wer Gott liebt, empfängt seine Huld[42]. Drohung und Verheißung werden an jede Generation neu gerichtet und sie ergehen an jeden Einzelnen der jungen Generation. Die nachexilischen Frommen, die unter dem unverkennbaren Einfluß der Theologie Jeremias und Ezechiels die Bedeutung der sittlichen Haltung der Einzelpersönlichkeit unterstreichen, lassen den ersten

---

[40] Joüon, Grammaire, § 161 b.

[41] Vgl. K. Marti, Das Dodekapropheton, Tübingen 1904, 244; J. S. Perowne, Obadiah and Jonah, Cambridge 1905, 52; H. Junker: Pastor Bonus: 51 (1940), 112; A. Feuillet: RB 54 (1947), 354.

[42] Vgl. zum ganzen Problem J. Scharbert, Formgeschichte und Exegese von Ex 34, 6f und seiner Parallelen: Bib 38 (1957), 130–150.

Teil der Formel, der von Fluch und Segen spricht, weg und nehmen den Teil des Gebetsrufes, der von der Huld Gottes, die ohne Einschränkung ist, kündet. Sie blicken auf die Verheißung an diejenigen, die Gott lieben. Die dunkle Verstrickung der Schuld, die sich so unheilbringend auf die Geschlechter auswirkt, stellen sie deshalb nicht in Abrede. Wenn die vorexilische Gemeinde mehr den Fluch der Sünde im Blick hatte, so vertieften die nachexilischen Beter den ebenfalls in der mosaischen Anrufung enthaltenen Gedanken, daß jede Generation für ihr Verhältnis zu Gott eine unabwälzbare Selbstverantwortung trägt. Im Laufe der Geschichte kam es so zu einer fortschreitenden Entfaltung dessen, was diese alte Formel an Sinn enthält [43].

Der Hagiograph unseres Buches steht in dieser Tradition und er nimmt die Formel, um mit ihrer Hilfe die Liebe Gottes zu verkünden, die auch dem Sünder gilt, der sich bekehrt: «Bald drohe ich einem Volke oder Reiche an, es auszureißen und einzureißen und zu vernichten; bekehrt sich aber das betreffende Volk, dem ich gedroht habe, von seiner Bosheit, so lasse ich mich des Unheils gereuen, das ich über es verhängt habe» (Jer 18, 7)[44]. Der Dichter der Jona-Geschichte wendet die mosaische Formel im Geiste der Propheten Jeremias und Ezechiel auf den Fall der Stadt Ninive an und zeigt, daß der Gott Israels auch der Gott der Heiden ist, denen Gottes Huld sicher ist, wenn sie von ihren Bosheiten ablassen.

Als letzte hier noch zu behandelnde Frage bleibt die Erklärung der Tatsache, daß eine alte, theologisch tiefe und im Laufe von vielen Generationen explizierte Gottesanrufung mit ganz anders gearteten Erzählungsmotiven eine Verbindung eingehen konnte.

Der Autor des Jona-Buches verwendet die zu seiner Zeit übliche Methode, die alte Lehre der Überlieferung Israels mit Hilfe einer neuen Darstellung zu vertiefen und zu aktualisieren. In der Zeit nach dem Exil, als eine Neubesinnung auf das Vätererbe einsetzte, war diese Weise der Verkündigung gang und gäbe. Die neuen Verhältnisse verlangten die Darlegung des Überlieferten in neuer Form, und die Männer, die dies leisteten, schufen so die Midrasch-Literatur [45].

---

43 W. Eichrodt, Theologie des AT I, Stuttgart ^{5}1957, 167, spricht ebenfalls von der Gottesliebe der nachexilischen Gläubigen.

44 W. Rudolph, Jeremia, Tübingen ^{2}1958, 112–113.

45 J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, 157; K. Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, Leipzig ^{2}1909, 216; C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT, Tübingen 1912, 442, und andere sahen im Buche Jona ein Werk, das zur Gruppe der Midraschim gehört, verbanden aber diese richtige Erkenntnis mit einer irrtümlich sehr späten Datierung, da sie diese Literaturgattung für eine Schöpfung des späten rabbinischen Judentums hielten. Dem ist wohl nicht so. R. Bloch, Dictionnaire de

Dieser Literatur ist auch das Jona-Buch zuzuordnen. Der Autor verwendet zur Illustration des Satzes von der vergebenden Huld Gottes eine bildhafte Erzählung, die seine Aussage den Zuhörern leicht und für immer einprägt. Daß er dabei Glück hatte, wird ihm niemand abstreiten. Die vier kurzen Kapitel sind somit ein theologisches Meisterwerk aus der Theologie toleranter Kreise des nachexilischen Judentums.

Abschließend ist über das Buch Jona also zu sagen, daß es das Werk eines nachexilischen Israeliten ist, der alte Überlieferungen, die ursprünglich im nordisraelitisch-phönikischen Raum beheimatet waren, unter einem großen theologischen Gesichtspunkt, der in seiner ganzen Entwicklung von Moses bis zu den Propheten gesehen werden muß, neu zusammenfaßte und auf diese Weise etwas wirklich Neues schuf.

Weil die Jona-Erzählung nicht als Reaktion gegen die Maßnahmen Nehemias und Esras aufzufassen ist, kommt die Zeit dieser zwei Männer für die Abfassung des Büchleins nicht unbedingt in Betracht [46]. Zeitlich gesehen ist nur das eine sicher, daß das Werk nicht vor dem Aufkommen der Midraschim verfaßt wurde und deshalb in der nachexilischen Zeit entstanden ist. Ein Beweis, daß es genau in der oder jener Jahrhunderthälfte entstanden ist, wird kaum zu erbringen sein.

Da die Midrasch-Literatur wohl historische Berichte verwertet und in ihren Dienst nimmt, aber selbst keineswegs Geschichte schreiben will, geht jeder, der bei Jona einen durchaus geschichtlichen Bericht sucht, am Wesentlichen vorbei [47]. Das Buch unter-

---

la Bible, Supplément V, Paris 1957, 1263–1281, geht den Ursprüngen dieser Literaturgattung nach und zeichnet ein anschauliches Bild der geistigen Welt des nachexilischen Judentums, in dessen Mitte die Midraschim entstanden. Diese Schöpfungen der nachexilischen Zeit dürfen nicht extrem spät angesetzt werden. W. Rudolph, Chronikbücher, Tübingen 1955, X, datiert die Abfassungszeit dieser Bücher, in denen das Wort «Midrasch» bereits vorkommt, in die ersten Jahrzehnte des 4. Jhdts. Die Vertreter der neuen Richtung verwendeten für ihre Darlegungen Erzählungen aus der Geschichte Israels. Sie hatten es vor allem darauf abgesehen, das Eingreifen des allmächtigen Gottes und seiner Wunderkraft herauszustellen. Das späte Buch der Weisheit liefert uns ein vortreffliches Beispiel dieser Methode (Weish 16, 20-29; 18, 14–19). Vgl. H. L. Strack, Einleitung zu Talmud und Midrasch, München [5] 1921, 195f; G. M. Camps, Midraš sobre la història de les plagues: Miscellanea Biblica B. Ubach, Montserrat 1953, 99; E. Vogt, Bib 39 (1958), 223; diese Kennzeichen der Midrasch-Literatur finden wir alle im Jona-Buch wieder, so daß es mit Recht zu dieser Gattung gezählt wird; vergl. H. Schmidt, Die großen Propheten, Göttingen 1915, 470–471; Robert-Feuillet, Introduction à la Bible I, Tournai 1957, 575.

[46] Eißfeldt, Einleitung, 495: Nichts legt die Annahme nahe, daß das Büchlein als ein Gegenschlag gegen die Maßnahmen Esras und Nehemias aufzufassen ist.

[47] H. W. Wolff, Jonabuch, RGG [3] III, 1959, 854: «Die Gattung dieser reifen Erzählkunst ist die weisheitliche Lehrerzählung. Historisch-biographisches Interesse liegt fern.»

richtet uns in erster Linie über das Handeln Gottes, der sein schwaches Geschöpf trotz aller Sünden liebt und nicht vernichtet, wenn es sich bekehrt. Die Bußpredigt ruft zur Umkehr und fordert den Glauben, der rettet: «Die Leute von Ninive glaubten Gott (3, 5) . . . ; als aber Gott ihr Tun sah, daß sie umgekehrt waren von ihrem bösen Wege, da reute es Gott über das Unheil, das er ihnen anzutun gedroht hatte, und er tat es nicht» (3, 10). Der unbekannte Schriftgelehrte fragte und antwortete gleich dem Apostel Paulus in seiner Zeit und nach der Möglichkeit seiner damals erreichten Offenbarungsstufe: «Gehört Gott nur den Juden? Nicht auch den Heiden? Ja, auch den Heiden, wenn anders es nur einen Gott gibt, der die Juden auf Grund des Glaubens, wie auch die Heiden um des Glaubens willen gerecht machen will» (Röm 3, 29f). Gott, der «gnädig und barmherzig, langmütig und reich an Huld» (4, 2) ist, schenkt die Vergebung all den Menschen, die an sein Wort glauben.

Die Jona-Erzählung ist das Werk eines großen Geistes, der aus einem tiefen Glauben heraus die Kraft fand, das überlieferte Gut neu zum Sprechen zu bringen [48]. So vollbrachte er, was die Theologie jeder Zeit leisten muß, nämlich «Neues und Altes» hervorholen, um so den Zeitgenossen den Willen Gottes zu verkünden [49].

(Abgeschlossen am 18. Dezember 1959)

---

[48] H. Junker: Pastor Bonus 51, (1940), 113: «Wer richtig versteht, was das Buch Jonas seinen alttestamentlichen Lesern sagen wollte, wird kein Bedenken tragen, diese Schrift zu den religiös wichtigsten des AT zu zählen.»

[49] Mt 13, 52; J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg [3] 1956, 229.

Zu den altisraelitischen Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern

Von Herman Wohlstein, Malmö

Aus den meisten Bibelstellen, besonders denen, die gesetzlichen Charakter tragen und sich gegen die in Israel noch zur Zeit der Seßhaftigkeit in Kanaan wuchernden Zauberpraktiken wenden, ist bereits a priori anzunehmen, daß in offiziellen Kreisen des israelitischen Volkskörpers Dämonologie und Zauberwesen nicht als etwas Empfehlenswertes galt. Um die dämonologischen Vorstellungen dagegen, die der israelitische Durchschnittsmensch hegte, näher kennen zu lernen, ist es angebracht, die Dämonengestalten aus den verschiedenen Naturbereichen, jede für sich, zu analysieren, was wir in einer Monographie, «Das Zauberwesen in der israelisch-biblischen Welt in Beziehung zum vorderen Orient» unternommen haben. Hier folgt ein Abschnitt daraus, der den Vorstellungen von Toten- und Ahnengeistern in der hebräischen Bibel gewidmet ist.

1. Totengeister

a. Die *ʾōbot* und *jidʿōnim.*

Bei den Toten- und Ahnengeistern finden wir vielfach rein menschliche Züge, während die übrigen Geister und Dämonen des biblischen Schrifttums uns in einer Form bekannt sind, in der das Individuell-Persönliche nicht so ausgeprägt ist (beispielsweise die Tierdämonen, wo nur die Gattung, aber nicht die spezielle Art festgestellt werden kann). Die Grenze zwischen der «Seele» eines verstorbenen Menschen und einem Totengeist ist manchmal sehr fließend. Das ist auch psychologisch verständlich: Die Gestalten, die als Geister die Nachfolger gestorbener, geliebter Angehörigen waren, mußten unbedingt auch menschliche Art und menschliches Ausdrucksvermögen annehmen. Solche Totengeister treten uns in den *ʾōbot* und *jidʿōnim* entgegen. In der Kategorie der an den Totenorakeln haftenden Gestalten werden diese am häufigsten geschildert.

Die Bedeutung von אוב ist bei weitem nicht einheitlich. Die Verknüpfung mit dem Verbum עשׂה «verfertigen», hatte bereits *Jirku*[1] veranlaßt, darin an sämtlichen Stellen einen konkreten Gegenstand zu sehen, ohne diesen identifizieren zu können. Die Hiobstelle 32, 19 deutet an, daß das Wort im engen Zusammenhang mit dem Wein gebraucht wurde. Indem der junge Elihu sein Recht auf Rede begründet, spricht er: «Siehe, mein Inneres ist wie Wein, der noch nicht geöffnet ist, wie neue *Weinschläuche (ʾōbot)* will es *bersten*[2]*!*» Zunächst ist es klar, daß eine Beziehung zwischen Wein und Orakelwirksamkeit unter kanaanäischem Einfluß schon im ältesten seßhaften Israel bestanden haben muß. Dies zeigt sich schon in dem Ausdruck *«hiṭṭif»*, «träufeln lassen» vom Reden der alten Seher, der wohl ursprünglich rein konkret die Beziehung zum Wein oder anderen Alkoholica als einem der wichtigsten Reiz- und Verzückungsmittel ausdrückte. Erst sekundär wurde der Ausdruck auf die Wirksamkeit der späteren Propheten übertragen. Eine andere Frage ist, ob auch in *ʾōb* ein ähnlicher Bedeutungsübergang zu spüren ist, ob sich also aus dem «Weinschlauch» die Bedeutung «verzückter Orakelgeber» entwickelt hat und in diesem Wort wie in *«hiṭṭif»* ein Beweis für Rausch-Ekstase der althebräischen Mantiker vorliegt. Dafür liefern aber die biblischen Quellen keinen Anhaltspunkt; denn diese kennen *ʾōb* nur in Verbindung mit dem Totenzauber. Bei diesem fällt jedenfalls das Ekstatische völlig weg. Der die Verbindung mit den Totengeistern anknüpfende Zauberer mußte einen ganz anderen Typus als den ekstatischen verkörpern, nämlich den des Beschauens und Sich-Sammelns. Zwei prophetische Abschnitte, die weiter unten besprochen werden, haben einige wertvolle Angaben über die diese psychische Struktur widerspiegelnden professionellen Totenzauberer in Israel, die *ʾōbot* und die *jidʿōnim* hinterlassen. In Mesopotamien war von allen Orakelarten dieser Typus der «Passivität» der vorherrschende[3]. Es ist aber eine bemerkenswerte Tatsache, daß auf einem Gebiet, wo in der Geschichte der Menschheit die Anwendung des Zaubers am verständlichsten ist, in der Nekro-

---

[1] Die Dämonen und ihre Abwehr im AT, 10. Vgl. weiter unten, S. 33.

[2] Das Bersten paßt natürlich weniger gut für Wasserschläuche.

[3] Eine Ausnahme scheint die Klasse der *Maḥ(ḥu)*-Priester gebildet zu haben, die wohl eine den ekstatischen «Geistbesessenen» in Israel analoge Erscheinung darstellten. Hierbei ist aber zu bemerken, daß das Wort sumerisch ist und erst als Lehnwort ins Akkadische übergegangen ist. H a l d a r s Behauptung in seiner Dissertation, Associations of Cult Prophets among the ancient Semites, 122, daß der *Nābīʾ* als Spender von ekstatischen Orakeln auf derselben Linie wie die Maḥḥu-Priester stände, ist schon aus dem Grunde unmotiviert, daß die Orakelfunktionen *(«ʾūrim-tummim»)* zum Bereich der Priester und Leviten gehörten (vgl. auch a. a. O. 99ff).

mantie, d. h. im Totenkultus und im Totenzauber, die in den großen Kulturen des Altertums, der ägyptischen und der griechischen, eine so große Rolle spielte, in der babylonischen Literatur nur vereinzelte Andeutungen vorhanden sind. Für die Beleuchtung der Frage betreffs der Stellung des babylonischen Totenzaubers zum Orakelwesen ist wohl noch immer die Arbeit von *Hunger*, Becherwahrsagung bei den Babyloniern, die aufschlußreichste. Sämtliche hier angeführte Öl-Wasser-Omina wurden aus der Praxis heraus erprobt, während die vollständige «logische» Zusammenstellung erst nachträglich in den Schulen der bârū-Priester erfolgte [4]. Für uns besonders wichtig sind die Stellen, die den Totengeist *(«eṭimmu»)* erwähnen. Dieser sollte sich offenbaren, wenn das Öl 5 Blasen geworfen hatte. Der Ausdruck für diese Vision lautet: «Der Standort des *eṭimmu* (ist sichtbar)» [5]. In der Sammlung B erscheint er zusammen mit dem «*malku*». d. h. dem Berater-Schutzgott des Konsulenten [6]. Analog den in diesen Texten erwähnten Ölwahrsagungsschüsseln, die den Namen «*makaltu*» trugen, waren höchst wahrscheinlich die *ʾōbot* mit Wein (und anderen Flüssigkeiten?) gefüllte Schläuche oder Behälter, aus denen Zauberorakel verkündet wurden. Eine Bezeichnung für den bârū war «*mukīn makaltam ellītam*», der die glänzende Schüssel Hinstellende [7], was dem hebräischen Ausdruck «*baʿalat ʾōb*», Besitzerin eines Wein- und Wahrsageschlauches, in der Erzählung von Sauls Besuch bei der Hexe in Endor sehr nahekommt [8].

Wieweit sich die *ʾōb*-Wahrsagung erstreckte, ob sie sich völlig mit der babylonischen Becherwahrsagung (vgl. die Josephsgeschichte Gn 44, 5) deckte oder nur auf die darin geübte Nekromantie begrenzt war, ist eine noch offene Frage. So viel steht aber fest, daß sämtliche Bibelstellen das Wort nur in Verbindung mit der Nekromantie gebrauchen. Da die Schwierigkeit, das Wort restlos zu erklären, zunächst auf seine Verknüpfung mit *ʿāsāh* und anderen auf eine sachliche Bedeutung hinweisenden Verben

---

[4] L. c., 17.
[5] L. c., 46, Z. 53.
[6] L. c., 54, Z. 41.
[7] Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der bab. Religion, Rit. Taf. für Wahrsager, 118.
[8] Vgl. auch den Ausdruck «*baʿal ʾōb*» in Mischna Kritot I:1. Die «spiritistische» Szene, der Besuch Sauls bei der Wahrsagerin, ist klar als eine direkte Anknüpfung an kanaanäischen Volksglauben zu betrachten. Aus den wichtigen von G. Castellino, Orientalia (Rom), N. S. 24:3, 244ff edierten «Rituals and Prayers against appearing Ghosts» wissen wir nun, daß die allgemeine Einstellung gegenüber den Totengeistern in Mesopotamien eine völlig negative war, indem diese zu den übrigen «bösen Geistern» gerechnet wurden und ihre Erscheinung sogar bei den Lebenden magische Gegenmaßnahmen erforderte. Vgl. besonders S. 246 (7), Z. 13–14.

beruht, empfiehlt es sich, die Stellen, wo diese Kombinationen vorkommen, zuerst einer Analyse zu unterziehen.

1. 4 Kg 21, 6; 2 Chr 33, 6: «Er (Manasse) ließ seinen Sohn durchs Feuer gehen im Hinnom-Tal, trieb Wolkenzauber, befaßte sich mit Ominadeutungen *(nichcheš)* und verfertigte einen *ʾōb* und *jidʿōni*».

2. 4 Kg 23, 24: «Und auch die *ʾōbot* und *jidʿōnim* und die Teráfim und die Scheusale und alle Schändlichkeiten, die im Lande Juda und in Jerusalem zu sehen waren, vertilgte Josia».

3. 1 Sm 28, 3b: «Und Saul entfernte die *ʾōbot* und *jidʿōnim* vom Lande».

4. 1 Sm 28, 8b: «Und er (Saul) sagte: Wahrsage mir durch einen *ʾōb* und führe mir herauf, den ich dir sage!»

5. 1 Sm 28, 9: «Und die Frau sagte ihm: Du weißt ja, was Saul getan hat, daß er ausgerottet hat die *ʾōbot* und *jidʿōnim* vom Lande; warum stellst du mir nach, mich zu töten?»

Daß in sämtlichen angeführten Beispielen *ʾōb* nur einen konkreten Gegenstand bezeichnen kann, ist, wie außer *A. Jirku* auch *Hans Schmidt*[9] gesehen hat, klar und deutlich. Aus der zuerst zitierten Stelle im 4. Buch der Könige erfahren wir, daß eine besondere Verfertigung und Zurechtmachung des *ʾōb* nötig war. Für die babylonischen Orakelriten wird genau angegeben, welcher Heilpflanzen und sonstiger Zutaten sich der Orakelpriester bedienen mußte[10]. Ähnlich haben wir uns die Bestimmungen über die Schalen zu denken. Dem *ʾōb* wird hier, wie auch in den unten zu besprechenden Stellen, *jidʿōni* – vom Stamm *jdʿ* = wissen im geheimnisvollen Sinne[11] – beigefügt. Hierbei ist vom formellen Gesichtspunkt aus mit *Torczyner (Tur-Sinai)*[12] die Hendiadyoin-Verbindung, analog *ʾūrim-tummim,* die einleuchtendste: Die beiden Ausdrücke bedeuten streng genommen dasselbe. Sachlich wird diese Tatsache dadurch gestützt, daß bei den Babyloniern die Schau durch die *makaltu*-Schalen ein Wissen im Sinne eines «Mysteriums» und die ganze Tätigkeit des *bârû* ein Bewahren dieses Mysteriums genannt wurde[13]. Bei den Hebräern wurde die eigentliche Schau durch die *ʾōbot,* das hieraus Gewonnene durch den *jidʿōni* gehandhabt. Schließlich kommen wir nun zu den Stellen, aus de-

---

9 Festschrift für Marti, 257.

10 Zimmern, l. c., Ritualtafel, 118: die Zypresse (erinu) wird vom baru getragen.

11 So Gn 4, 1 (geschlechtlich) und in der Bileam-Perikope Nm 24, 16 (ekstatisch).

12 Encyclopedia Judaica, Bd. I (hebräisch), Sp. 796.

13 Die *bârū*-Wissenschaft wird u. a. als *niṣirtu, pirištu,* p. *bârūti, n. bârūti* bezeichnet. Vgl. hierzu vor allem Haldar, l.c., 3ff.

nen die persönliche Bedeutung von *ʾōb* und *jidʿōni* klar hervorgeht. Am deutlichsten tritt diese für das erstgenannte Wort in der Chronikstelle (1 Chr 10, 13f) hervor, wo unter den Vergehen Sauls *«šāʾal b*^{e}*ʾōb»*, das Befragen des *ʾōb*, als Gegensatz zu *«dāraš b*^{e}*JHWH»* genannt wird. Der Totengeist erschien in rein menschlicher Gestalt; die Hexe in Endor berichtet Saul auf seine Anfrage über das Aussehen Samuels: ein Greis, mit einem Mantel bekleidet (hier wird allerdings die Erscheinung Samuels nicht als *ʾōb*, sondern als *ʾelohim* bezeichnet). Zwei wichtige Nachrichten bei Jesaja über die *ʾōbot* und *jidʿōnim* (29, 4 und 8, 19) zeigen tatsächlich, daß in der erwähnten Chronikstelle unter dem Ausdruck *«šāʾal b*^{e}*ʾōb»* die Bedeutung «Befragen des Totengeistes» oder «Befragen des Totenbeschwörers» gleicherweise möglich ist. Is 29, 4: Jerusalem, mit dem Namen *«Ariel»* angerufen, wird mit einer Frau verglichen, die tief unter der Erde spricht und durch den Staub «gebeugt» redet. Ferner wird von ihr gesagt: «Und die Stimme wird sein wie die eines *ʾōb* von der Erde her, und vom Staube heraus werden deine Worte zwitschern». Hierbei denkt man natürlich zuerst an den Totengeist, der tief unter der Erde, d. h. in der *Sch*^{e}*ʾōl* seinen Wohnsitz hat [14]. Vom *ʾōb* wird weiter mitgeteilt, daß er seine Worte von der Tiefe emporzwitschert und ohne Zusammenhang herausquellen läßt [15]. Sekundär müssen dann diese Aussagen auch vom ausübenden Totenbeschwörer gegolten haben, und die Verbindung mit den chthonischen Mächten wird dadurch hergestellt, daß der Zauberer ihre Laute nachahmt [16]; auch er spricht ähnlich dem unterirdischen Geist aus der «Erde», d. h. er gibt tiefe, dumpfe Töne von sich. Das finden wir deutlich im Parallelbericht Js 8, 19 bestätigt, der auch von den *jidʿōnim* berichtet. Außer *«ṣafṣef»* wird hier als Verbum *hāgāh* «murmeln» gebraucht, wobei der Ausspruch der folgende ist: «Befraget dann die *ʾōbot* und die *jidʿōnim*, die da zwitschern und murmeln! Soll ein Volk sich denn nicht an seine Götter (d. h. die Totengeister) wenden dürfen, um der Lebendigen willen an die Toten?» Die Mächte, an die man sich um Hilfe und Rat wandte, sind also hier die Geister der Toten; auch hier sind die Beschwörer dieser Mächte das Sekundäre, und ist die Begründung dieselbe: Der Zauberer will sich durch diese Laute mit

---

[14] Das zweite *«ʾrṣ»* also wohl = Unterwelt, wie im Babylonischen *«erṣitu»*.

[15] Als unartikulierte Laute, wie Is 18, 14. In diesem Ausdruck könnte auch der Begriff des Säuselns (vom Winde) liegen. Der Geist Enkidus steigt, nach dem Gilgameš-Epos (Tafel XII), «wie ein Wind» von der Unterwelt in die Oberwelt hinauf.

[16] LXX hat ἐγγαστρίμυθος «Bauchredner», was in denselben Kreis gehört.

dem Toten identifizieren. *Goldziher*[17] hat die einleuchtende Vermutung ausgesprochen, daß der *Hiǧā'*, die Fluchsprücheweisheit in der altarabischen Literatur, in der Vorstellung sich mit der ursprünglichen Bedeutung unseres Verbums *hāgāh* berührt; das geheimnisvolle Murmeln der berufsmäßigen Zauberdichter und Orakelverkünder in der präislamischen Periode wurde manchmal durch *hāgāh'*, manchmal durch *saǧa* ausgedrückt. Von den *jidʿōnim* und *'ōbot* wird in der zuletzt zitierten Jesaja-Stelle dasselbe berichtet, nur ist hier der Unterschied, daß wir es mit den Totenorakeln zu tun haben, die von den Geistern der *Schᵉ'ōl*, bzw. ihrer Beschwörer, ausgehen. Dieselbe Bedeutung «Totengeist», «Totenbeschwörer» tritt in den einschlägigen Stellen in Leviticus (19, 31; 20, 6; 20, 27) und Deuteronomium (18, 11) zu Tage.

Um die Ergebnisse zusammenzufassen, so braucht die sachliche und persönliche Bedeutung der zwei Termini *'ōb* und *jidʿōni* sich nicht zu widersprechen. Der mit der Seele des Verstorbenen sich identifizierende Nekromantiker verkündete vor seiner Wahrsagungsschale dem ihn aufsuchenden Klienten die darin geschauten Orakel in gebeugter Stellung, abwechselnd in hoher Tonlage *(«ṣafṣef»)* und in tiefer *(«hāgāh»)*.

b. Die אֱלִילִים und אִטִּים.

Die im vorigen Abschnitt behandelten *'ōbot-jidʿōnim* sind uns in sämtlichen Bedeutungsnüancen aus dem babylonischen und arabischen Kulturkreis heraus nahegebracht worden. Ihre Namen sind aber als gut hebräisch-kanaanäisch anzusehen. Eine andere Art von Totengeistern, die außerdem auch dem Namen nach fremdländischen Ursprung verraten, sind die Is 19, 3 zusammen mit den *'ōbot-jidʿōnim* angeführten *'elīlim* und *'iṭṭim:* Die Ägypter sollten doch die *'elīlim* und *'iṭṭim* befragen, die *'ōbot* und die *jidʿōnim*. Etymologisch erweisen sich leicht die zwei erstgenannten als babylonisch: *'elīl* ist die genaue hebräische Form des sumerischen und babylonisch-assyrischen Luftgottes *Ellil-Enlil* und tritt auch in aramäischen Umschreibungen von Eigennamen in den neubabylonischen *Murašu*-Urkunden als Namenselement auf (z. B. *Ellil-chāten)*. Wie *Enlil* als eine Bezeichnung für «Gott» *(ilum)* oder «Herr» *(belum)* gelten kann, ist nach biblisch-hebräischem Sprachgebrauch *'elīl* durchgehend eine Bezeichnung für «Götze». Ein Bedeutungsübergang davon zu «Geistern der Unterwelt» hat in diesem Zusammenhang alles für sich.

---

17 Abhandlungen zur arabischen Philologie I, 69, Anm. 4. Vgl. auch Haldar, l. c., 189, Anm. 1.

Entsprechend den sumerisch-babylonischen *eṭimme,* waren die ʾiṭṭim die eigentlichen Totengeister [18].

c. אֱלֹהִים.

Wir haben *ʾelohim* als Bezeichnung des Totengeistes Samuels bereits in der Endor-Perikope kennengelernt. Schon aus den dortigen Angaben ist ersichtlich, daß die Totengeister im Volksglauben eigentlich zu den Nachtgestalten gehörten und daß das Grauenhafte und Schreckenerregende der tiefen Dunkelheit in ihnen personifiziert war. Saul begibt sich zur Totenwahrsagerin erst, nachdem die Nacht völlig angebrochen war [19]; erst dann zeigt sich das Wesen, das wohl dem Worte nach «göttliche Macht» im kollektiven Sinne bedeutet und erst später, wie in diesem Zusammenhang, für den einzelnen Nacht- und Totengeist gebraucht wurde. Auch waren die mit diesem Wort verknüpften Vorstellungen sehr verschiedener Art. Als Beispiel hierfür diene am besten die dramatische Geschichte von Jakobs Kampf mit dem Geist bei *Penuel,* wie sie in der Hauptrezension Gn 32, 23ff vorliegt. Wir lassen hier die Frage, ob in dieser Erzählung eine Quellenscheidung berechtigt ist oder nicht, beiseite und wenden uns statt dessen dem Hauptproblem zu: In welche Kategorie ist *ʾelohim* hier einzureihen? Der Kampf zwischen Jakob und dem Geist spielt sich in der Nacht an der Furt des Jabbok ab; Jakob wird, nachdem sein nächtlicher Gegner sieht, daß er ihn nicht besiegen kann, an der Hüfte geschlagen. Großmütig erteilt ihm das Numen die Ehrenbezeichnung *Jisrael,* wobei er sagt: «Du hast mit *ʾelohim* und Menschen gekämpft und bist Sieger geblieben!» Der nächtliche Geist wird also hier soviel wie «*El*» genannt, eine Bezeichnung, die den kanaanäischen Baum- und Flußnumina zukam und an dieser Stelle vorzüglich paßt [20]. Die Kampfesstätte war eine Furt, deren Namen gleichfalls in *Penuel,* «Zusammentreffen mit einem El» umgeändert wurde. Entsprechend der Benennung *ʾîsch* «Mann» (V. 25), ist er persönlich aufgefaßt worden, vermutlich als der Geist eines verstorbenen Menschen, der in der Nacht sein Unwesen treibt. Die Vorstellung vom Totengeist, der sich an den Lebenden auf der Oberwelt rächt, wenn er von ihnen nicht die gehörigen

[18] Geschrieben mit dem Ideogramm BE = akkadisch «*mîtu*», Toter. Hierzu vor allem Tur-Sinai, Ha-lāschōn weha-sefer III (Jerusalem 5715), 163.

[19] 1 Sm 28, 8.

[20] Zur El-Kategorie müßte wohl auch *ʿAzāzel,* «der mächtige El» gerechnet werden, wohin der Sündenbock am Versöhnungstag geschickt wurde. Die Assoziation Sünde-Wüste-Tod erscheint hier sehr einleuchtend. Mit der Übertragung der *Penuel*-Episode auf Jakob sind die kanaanäischen Traditionen bedeutend verwischt worden. Das zeigt sich noch schärfer in der Version bei Hos 12, 5, wo der Überfallende ein «Bote» *(malʾākh)* ist, eine starke israelitische Überarbeitung. *Elohim* trägt hier keine dämonischen Züge mehr.

Opfer erhalten hat, ist aus der Ethnologie allzu bekannt[21]. *Elohim* als ein derartiger Totengeist müßte also streng genommen in die Reihe der ursprünglichen Ahnengeister eingereiht werden. Als solche sind sicher anzusehen die *terafim.*

2. *Ahnengeister*

תְּרָפִים. Spuren vom biblischen Ahnenkult finden wir nur in den *terāfim.* Rachel stiehlt diese ihrem Vater Laban, den sie verläßt, um Jakob zu folgen. Jakob weiß aber nicht, daß Rachel die Götterbilder Labans gestohlen hat (Gn 31, 32). Nach dem Diebstahl legt sie Rachel unter die Decke des Kamels und setzt sich darauf, während Laban ihr Zelt durchsucht. Nun kommt er auch zum Kamel heran. Rachel hält ihn aber ab mit der Ausrede, daß sie wegen Menstruation nicht vor ihm aufstehen könne. Der legitime Besitzer der *terāfim*-Bilder war demnach Laban als Hausvater und Ältester des Stammes. Seine Tochter erwirbt sich dieselben durch List, damit sie auf der Flucht der Segnungen der Ahnen teilhaftig werden kann. Dies sind ethnologische Tatsachen, die den Vorgang besser erklären als beispielsweise Raschi, der an die Midrasch-Überlieferung sich anlehnend erklärt, daß Rachel dadurch den Vater vom Götzendienst entfernen wollte. In einer Saul-David-Episode (1 Sm 19, 13–19) werden diese Bilder zur Ausführung einer mit List verbundenen Handlung benutzt. Michal, die Tochter Sauls, hält die schnell herannahenden Häscher dadurch auf, daß sie das *Terāfim*-Bild, mit einem Ziegenfell bedeckt, auf das Kopfende des Bettes Davids legt. Das Bild war anscheinend, wie auch Raschi z. St. bemerkt, in menschlicher Form geschnitzt. Die Verfolger glaubten David zu finden und wurden dadurch eine Weile aufgehalten, so daß er inzwischen entkommen konnte. Dagegen ist, aus den vorhandenen biblischen Nachrichten zu schließen, nichts ersichtlich, was auf eine geschlechtliche Wirkung der *terāfim* hindeuten könnte, wie dies zuerst Gideon Brecher in seinem Werk «Das Transcendentale im Talmud» (1850) behauptet hat, wonach diese Bilder, ähnlich den indischen Linga- (Phallus) und Yoni-Symbolen die männlichen und weiblichen Geschlechtsteile darstellten. Sie sollten bei Mann und Weib die Liebe erwecken und befestigen. Aus unserer Samuel-Stelle, der einzigen, die für eine solche Deutung in Frage kommen könnte, kann aber nicht gefolgert werden, daß Michal die menschenähnlichen *terāfim* in das Bett

---

[21] Ebeling, Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, Nr. 30. Kern, Der Beginn der Weltgeschichte, 134.

Davids legt, um sich seine Liebe zu sichern, also eine Art Bildzauber mit ihm zu treiben, sondern eher, daß das Ahnenbild als Schutzmittel David vortäuschen sollte.

Als orakelspendende Dinge werden die *terāfim* deutlich von den Propheten erwähnt. Ezechiel (21, 26) schildert drastisch, wie der babylonische König am Scheideweg steht, die Pfeile schüttelt und die *terāfim* befragt. Sacharja (10, 2) spricht von den *terāfim*, die Falsches verkünden, und den Orakelgebern, die bei ihrer Schau die Leute betrügen. In dieser Funktion waren sie auch der rabbinisch-midraschischen Literatur bekannt, wo sie als abgehauene, mit Öl eingesalbte Köpfe bezeichnet werden, von denen der Zauberer auf ein Stück Blech den Namen eines unreinen Geistes schreibt und Lichter anzündet, worauf der in Bewegung gesetzte Kopf die Antwort erteilt[22]. Auch philologisch gesehen, müssen die Rabbinen an einen Orakelgegenstand gedacht haben, da sie *terāfim* durch *-mechavē* «die Enthüllenden» wiedergeben[23]. Diese Bilder vertraten somit die orakelgebenden Ahnen. Noch im heutigen Islam sind die Gräber der *Weli's* (Schutzheilige) beliebte Orakelverkündungsorte, die als «*kleine Heiligtümer*» gelten[24]. Aus der Micha-Episode (Ri 17 und 18) wie auch aus Hos 3, 4 geht zunächst hervor, daß die *terāfim* in enger Verbindung mit dem hohenpriesterlichen *'efōd* standen. Micha verfertigt diese Gegenstände für sein Privatheiligtum und überläßt sie seinem Sohn, den er als Priester einsetzt. Der Priester ist der eigentliche Bewahrer der den Ahnen entstammenden Orakelweisheit, die wohl nicht nur in den *terāfim,* sondern auch im *'efōd* niedergelegt war. Das letzgenannte war das am höchsten bewertete Kleidungsstück des Hohenpriesters, worauf das Brustschild mit den Namen der 12 Söhne Jakobs gelegt war. Diese galten natürlich als Hauptahnen des Volkes, und es muß deshalb angenommen werden, daß das immer noch rätselhafte *'efōd* mit seinen *'ūrim* und *tummim* ursprünglich ein Ornat für den die Geister der Ahnen befragenden Priester war[25], im reinen Jahvismus aber für den allgemeinen Orakeldienst verwendet wurde, bis es schließlich auch hierfür außer Übung kam.

(Abgeschlossen am 1. Juni 1960)

---

[22] Vgl. z. B. Midrasch Tanchuma z. St.
[23] Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch, s. v. *terāfim.*
[24] Kahle, Palästina-Jahrbuch 1910, 75.
[25] Vgl. auch den Midrasch Leviticus rabba X, 6.

Das Gemeinschaftsmahl der Essener

Von Joachim Gnilka, Würzburg

In der Beurteilung des essenischen Gemeinschaftsmahles stehen sich heute sehr konträre Auffassungen gegenüber. Auf der einen Seite erblickt J. van der Ploeg [1] in den auf uns gekommenen Mahlberichten nichts weiter als die für eine gemeinsam lebende Kommunität notwendigen Regelungen der täglichen Mahlzeiten, bei denen man betete und auf die Einhaltung strenger ritueller Reinheit bedacht war. Auf der anderen Seite sind nicht wenige Forscher der Auffassung, daß den Mahlzeiten eine sakrale Bedeutung zukomme. Dabei sind die Meinungen wieder recht unterschiedlich, und öfter erscheinen sie nicht ausreichend begründet. J. M. Allegro [2] hält das Mahl für den «sakramentalen Brennpunkt» des essenischen Gottesdienstes, und er vergleicht es unmittelbar mit dem christlichen Abendmahl. O. Cullmann [3] erwähnt den «rein sakralen Charakter» der Mähler. J. Danielou [4] möchte den Mahlzeiten im Gegensatz zu einem kultischen einen religiösen (wohl im Sinn von: den Kult ersetzenden) Sinn beimessen und sie als größtmögliche Annäherung an die christliche Eucharistiefeier verstehen. K. G. Kuhn [5] kommt in seinen abgewogenen Betrachtungen zu dem Schluß, daß das Gemeinschaftsmahl die göttliche Erlösung vermitteln sollte, und schon W. Bousset-H. Greßmann [6] haben lange Zeit vor der Entdeckung der Toten-Meer-Rollen die Sakramentalität des Mahles zu erkennen geglaubt. Vorsichtiger und zurück-

---

1 The Meals of the Essenes: JJS 2 (1957) 163–175.

2 The Dead Sea Scrolls (Pelican Books A 376), Harmondsworth 1956, 114f.

3 The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity: JBL 74 (1955) 213–226, näherhin 215.

4 La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne: RHPhilRel 35 (1955) 104–115, näherhin 107.

5 The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran, in: K. Stendahl, The Scrolls and the New Testament, London 1958, 65–93 und 259–265 (Anmerkungen). Dieser Beitrag ist eine revidierte und erweiterte Überarbeitung eines Aufsatzes «Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahles und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift»: EvT 10 (1950/51) 508–527 vom gleichen Verfasser. S. 68 liest man: «In place of the sacrificial cultus of the Temple, which was no longer possible for them by reason of their distance from it, the baths, and apparently also the communal meal, took on a new meaning, mediating salvation from God.»

6 Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen ³1926, 460f.

haltender urteilt K. Schubert[7], der mit Sicherheit nur den arkanen Charakter des Mahles erkennt und bemerkt, daß die Essener nach einem streng geregelten Zeremoniell zu Tische saßen, während O. Betz[8] die Mahlzeiten als Opfermahlzeiten betrachtet und in Parallele zu dem gemeinsamen Essen der für die Tempelpriester bestimmten Teruma setzt, eine Auffassung übrigens, zu der sich auch Kuhn[9] bekennt und die M. Burrows[10] für gut möglich hält.

Statt die Fülle der Meinungen zu diskutieren, geht man am besten gleich zur Besprechung der uns zur Verfügung stehenden Texte über. Die wichtigsten Nachrichten liefern Josephus und die Handschriften von Qumran. Philo ist nur am Rande wichtig, denn die in De vita contemplativa gebotenen ausführlichen Darstellungen betreffen die Therapeuten, eine ägyptische Sekte, deren Beziehung zu den Qumran-Essenern zu fragwürdig erscheint, als daß sie für einen ernsthaften, sichere Schlüsse ermöglichenden Vergleich in Frage käme[11]. Weil die Forschung sich schon weitgehend darüber geeinigt hat, daß die Sekte von Qumran in die Gruppe der von Josephus beschriebenen Essener einzuordnen ist und nur Uneinigkeiten darüber bestehen, ob die Qumranleute ein Sonderzweig der Essener waren oder nur in näherer Beziehung zu ihnen standen[12], erscheint es berechtigt, Josephus und die Toten-Meer-Rollen in den die Mähler betreffenden Fragen vergleichsweise nebeneinanderzustellen; doch ist es ratsam und methodisch sauberer, die Texte zunächst für sich zu betrachten. Dabei empfiehlt es sich, von Josephus auszugehen.

---

[7] Die Gemeinde vom Toten Meer, München-Basel 1958, 49–51.

[8] Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im NT: Revue de Qumran 1 (1958/59) 213–234, näherhin 214.

[9] A. a. O. 68 und 260, Anm. 22.

[10] Mehr Klarheit über die Schriftrollen (aus dem Amerikanischen übertragen von F. Cornelius), München 1958, 318 und 322.

[11] Das von Philo, De vita contemplativa §§ 69–89 beschriebene Mahl mit anschließendem heiligem Nachtfest der Therapeuten steht im Gegensatz zum essenischen Gemeinschaftsmahl Männern und Frauen in gleicher Weise offen. Ebenso genießt nach Joseph und Asenath 8, 5. 9; 15, 5; 16, 16; 19, 5 Asenath ebenso wie Joseph vom Lebensbrot und dem Unsterblichkeit vermittelnden Bechertrunk. Diese Schrift ist sehr wahrscheinlich therapeutischen Kreisen zuzuweisen, die in der Interpretation ihrer heiligen Mahlzeiten mit der Betonung des Unsterblichkeitsgedankens deutlich unter hellenistischem Einfluß stehen und deshalb zur Erhellung der Qumrantexte von geringer Bedeutung sind. Vgl. K. G. Kuhn, a. a. O. 74–77, und W. Bousset-H. Greßmann, a. a. O. 460, Anm. 3.

[12] Vgl. K. G. Kuhn, a. a. O. 65, und M. Burrows, Die Schriftrollen vom Toten Meer (aus dem Amerikanischen übertragen v. F. Cornelius), München [2]1958, 224–246.

1. Der Bericht des Josephus

Der eingehende Bericht vom essenischen Mahl findet sich im «Jüdischen Krieg» Buch 2:

«Und nachdem sie bis zur fünften Stunde eifrig gearbeitet haben, kommen sie wieder an einem bestimmten Ort zusammen. Sie schürzen sich linnene Tücher um und waschen sich so am Körper mit kaltem Wasser. Und nach dieser Reinigung begeben sie sich in ein eigenes Gebäude, das kein Andersgläubiger betreten darf, und gereinigt gleichwie für ein Heiligtum finden sie sich im Speisesaal ein. Und nachdem sie sich in Ruhe niedergesetzt haben, legt ihnen der Bäcker der Reihe nach die Brote vor. Der Koch aber trägt jedem eine Schüssel mit einem einzigen Gericht auf. Ehe das Mahl beginnt, spricht der Priester ein Gebet, und es ist unerlaubt, daß jemand vor dem Gebet etwas genießt. Nach dem Mahl betet er abermals, so daß am Anfang und am Ende Gott als der Spender der Nahrung geehrt wird. Nachdem sie die gleichsam heiligen Kleider abgelegt haben, begeben sie sich wieder an die Arbeit bis zur Abenddämmerung. Dann kehren sie zurück und nehmen auf die gleiche Weise die Hauptmahlzeit ein. Sind zufällig fremde (Ordensmitglieder) da, so nehmen sie daran teil. Weder Geschrei noch Lärm entweiht je das Haus, sondern ein jeder läßt den anderen reden, wie ihn die Reihe trifft. Und auf die Draußenbefindlichen wirkt das Schweigen derer, die (im Hause) sind, wie ein schauerliches Geheimnis» (2, 129–133).

Kann man dieser Darstellung Züge entnehmen, die darauf hinweisen, daß das hier geschilderte Mahl mehr war als ein bloßes Sättigungsmahl? Die Essener erscheinen, wie es auch den übrigen uns bekannten historischen Nachrichten entspricht, als strenge, einer harten Askese und straffen Disziplin ergebene Leute [13], die zweimal täglich mittags und abends, eine gemeinsame, ganz genügsame Mahlzeit zu sich nehmen. Wenn vor und nach Tisch gebetet wird, stimmt das völlig mit den üblichen jüdischen Gewohnheiten überein [14]. Weil ein Priester das Gebet spricht, ist anzunehmen, daß die Mahlzeiten unter priesterlichem Vorsitz abgehalten wurden. An einer anderen Stelle erfahren wir, daß die Priester auch in einer anderen Form für das Mahl zu sorgen haben, indem sie nämlich für die Beschaffung des Getreides und der Nahrungsmittel verantwortlich sind [15]. Wahrscheinlich kommt es ihnen zu, die rechten und jede Verunreinigung ausschließenden Lebensmittel bereitzustellen [16]. Die Mahlzeit verläuft unter Wahrung größtmöglicher Stille, nur das Notwendigste wird gesprochen.

---

13 Vgl. Philo, Quod omnis probus liber sit §§ 75–91; Josephus, ant. 18, 18–22.

14 Vgl. P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, München ²1956, I, 685f.

15 Josephus, ant. 18, 22. – M.-J. Lagrange, Le Judaïsme avant Jésus-Christ, Paris 1931, 324, vermutet, daß die hier genannten ἱερεῖς mit dem bell. 2, 130 erwähnten, bei Tisch diensttuenden σιτοποιός und μάγειρος identisch sind. Diese Auffassung ist abzulehnen. «Koch» und «Bäcker» tragen beim Mahle auf, den Priestern aber steht eine leitende Funktion bei der Mahlfeier und, wie ant. 18, 22 besagt, auch bei den Vorbereitungen der Mähler zu. Vgl. J. van der Ploeg, a. a. O. 169.

16 Bell. 2, 152 rühmt das Verhalten der Essener im Jüdischen Krieg, die sich durch nichts verleiten ließen, ihnen verbotene Speisen zu genießen (φάγωσίν τι τῶν ἀσυνήθων). Vgl. H. St. J. Thackeray-R. Marcus, A Lexicon to Josephus, Paris 1930ff, 90, s. v.

Wenn die Gemeindemitglieder in den gemeinsamen Speisesaal «wie in ein Heiligtum» (καθάπερ εἰς ἅγιον [17]) eintreten und wenn jedem ἑτερόδοξος [18], das heißt jedem Nichtessener, der Zutritt verboten ist und nur fremde (auf der Durchreise befindliche) Ordensmitglieder zugelassen werden, läßt sich das nicht mit dem Hinweis auf heutige monastische Klausuren erklären [19]. Auch der Novize und Postulant ist ausgeschlossen, erst nachdem er eine einjährige Probezeit und ein zweijähriges Noviziat hinter sich gebracht und «furchtbare Eide» geschworen hat, darf er «die gemeinsame Speise berühren», und mit dieser Zulassung zum gemeinsamen Mahl wird er erst Vollmitglied der Gemeinschaft [20]. Vor der Mahlzeit pflegen die Essener ein Bad zu nehmen, und danach legen sie ein «gleichsam heiliges» (weißes [21]) Gewand an, das sie vor dem Beginn der Arbeit wieder ausziehen. Auch die dem Mahl vorausgehenden Körperwaschungen gehören zu den Privilegien der Mitglieder, allerdings erhält der Bewerber die Zulassung zu dem «reineren Wasser» bereits nach dem ersten Probejahr vor dem Noviziat [22].

Zum Verständnis der von Josephus geschilderten essenischen Lebensgewohnheiten muß eine Notiz in den «Altertümern» zurate gezogen werden, nach der die Essener zwar Weihegeschenke in den Tempel schicken, selbst aber vom Heiligtum ausgeschlossen sind [23]. Anstelle der im Tempel dargebrachten Opfer verrichten sie Opfer «in einer vorzüglicheren Art von Weihen, die sie gewohnt

---

[17] J. van der Ploeg, a. a. O. 167–169, versteht die Wendungen καθάπερ εἰς ἅγιον und vor allem ὡς ἱερὰς καταθέμενοι τὰς ἐσθῆτας mit Recht im vergleichenden Sinn. Ὡς kann sowohl mit «as if» (als Vergleichspartikel) als auch mit «in the quality of» (als eine die wirkliche Eigenschaft einer Sache, Person einführende Partikel) übersetzt werden. (Im Englischen kommt die Nuance besser zum Ausdruck.) Der sich ergebende Unterschied aber ist für das Verständnis der Josephus-Stelle nicht sehr erheblich, denn Josephus stellt so und so das Außergewöhnliche, Feierliche, Sakrale des Kleidergebrauches bei den Mählern dar (gegen van der Ploeg). Auch van der Ploeg gibt zu, daß die Essener hier den alten Brauch aufnehmen, nach dem bei religiösen Zeremonien oder Opfermählern (in erster Linie von den Priestern) besondere Kleider getragen werden.

[18] Der Begriff ἑτερόδοξος, der natürlich den Nichtessener und nicht den Nichtjuden bezeichnet, verrät, wie O. Betz, a. a. O. 214 Anm. 7, richtig bemerkt, daß Josephus besser zwischen Essenern und Pharisäern/Sadduzäern hätte unterscheiden müssen.

[19] Bell. 2, 143 erfahren wir, daß die aus dem Orden ausgestoßenen Essener vielfach kläglich hungers sterben, weil es ihnen untersagt ist, die Gastfreundschaft der anderen, das heißt der Nichtessener, in Anspruch zu nehmen. Dazu vgl. 1QS 5, 16f und K. Schubert, a. a. O. 51.

[20] Bell. 2, 137–139.

[21] Das zu den Mahlzeiten getragene Kleid war sicherlich von weißer Farbe. Vgl. bell. 2, 123.

[22] Bell. 2, 138.

[23] Ant. 18, 19. W. Bousset-H. Greßmann, a. a. O. 461, verstehen εἰργόμενοι im medialen Sinn: «Und deshalb schließen sie sich vom gemeinsamen Heiligtum aus ...»

sind[24]». Wenn gleich im folgenden gesagt ist, daß sie für sich selbst die Opfer verrichten, so ist nicht daran zu denken, daß Josephus die Vorstellung hatte, die Essener würden für sich Tieropfer darbringen[25], vielmehr ersetzen sie die Tempelopfer durch ihre eigenen religiösen «Weihen» (ἁγνεῖαι), Praktiken[26]. Zu diesem Ersatz gehörten offenbar an erster Stelle ihre Waschungen und Mahlzeiten. Dabei entsprechen die Mahlzeiten höchstwahrscheinlich dem von den Priestern gemeinsam gehaltenen Essen ihrer Anteile im Tempelbezirk. Wie die Priester vor dem heiligen Dienst am Altare sich einer Waschung unterziehen (Ex 30, 17–21; 40, 30–32), so nehmen die Essener vor dem Gemeinschaftsmahl ein Vollbad. Die für die Priester geltenden Forderungen sind nach O. Betz[27] überboten, denn anstelle des dort genügenden Waschens der Hände und Füße wird hier eine Waschung des ganzen Körpers vorgenommen (vgl. Dam 10, 10f; Test Levi 9, 11; Jub 21, 16), so wie sie nach Dt 23, 12f für den Heiligen Krieg erforderlich ist[28]. Die schrittweise Zulassung des Einzuweihenden in die religiösen Übungen der Sekte lassen sich gut mit den einzelnen Tempelbezirken vergleichen, die nunmehr auf symbolische Weise dem Bewerber erschlossen wurden. Ob mit den Mählern eine über die Angleichung an die priesterlichen Mähler hinausgehende Bedeutung verbunden wurde, ob man ihnen Erlösung schaffende Kraft zubilligte, ist eine Vermutung, die nahezuliegen scheint, besonders wenn man sich vor Augen hält, daß die thoraeifrige, radikal gesinnte Gemeinde über Jahre und Jahrzehnte vom Tempel getrennt war, – der Text des Josephus aber gibt uns keine sichere Stütze für diese Vermutung.

---

24 Zu dieser Übersetzung vgl. H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Die Sekte von Qumrān, Berlin 1958, 325.

25 So S. Schechter, Fragments of a Zadokite Work, «Documents of Jewish Sectaries», Bd. 1, Cambridge 1910, XV.

26 Auch Philo, Quod omnis probus liber sit § 75, berichtet davon, daß die Essener keine Tiere zum Opfer schlachten. – Außer dem Jerusalemer Heiligtum gab es noch den Tempel der Samariter auf dem Garizim, den Johannes Hyrkan zerstörte, und das Heiligtum des Onias in Ägypten. Die Essener aber waren dem Gesetz völlig ergeben, und die Darbringung von Opfern außerhalb Jerusalems wäre gegen das Gesetz gewesen. So verzichteten sie auf die Opfer und ersetzten diese, solange die Zeit des Frevels währte, durch ihre eigenen Gottesdienste. Vgl. M. Burrows, Mehr Klarheit 315f; J. M. Baumgarten, Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumrân) Scrolls: HarvTR 46 (1953) 141–157, näherhin 145f. Dam 9, 14; 11, 17–21; 16, 13 sind einige die Tempelopfer betreffende Vorschriften aufbewahrt. Diese stammen wahrscheinlich aus einer Zeit, da die Gemeinde noch am Tempelgottesdienst teilhatte, und sie wurden ähnlich wie im Talmud tradiert in der Hoffnung auf einen gereinigten Tempel.

27 A. a. O. 214.

28 Allerdings ist auch nach Chagiga 2, 6 vor dem Verzehren der Opferanteile offenbar ein Vollbad vorgesehen.

Auf einen die Bedeutung gewöhnlicher Sättigungsmähler überragenden Sinn scheint auch der Zusammenhang hinzuweisen, den Josephus seinem Mahlbericht gibt und auf den m. W. noch nicht aufmerksam gemacht wurde. Die verhältnismäßig ausführliche Darstellung, die Josephus den Essenern widmet, weist eine gewisse Ordnung auf in dem Sinn, daß einzelne Fragen der Reihe nach abgehandelt werden. Wie im Vorausgehenden von der Stellung der Sekte zum Besitz die Rede ist [29], so wird im folgenden von der Stellung des Mitgliedes zum Vorgesetzten [30], vom Aufnahmeverfahren [31], von der Exkommunikation [32], von der Beobachtung des Gesetzes [33], von den eschatologischen Vorstellungen [34] gesprochen. Der den Mahlbericht enthaltende Abschnitt will offenbar von der den Essenern eigenen Weise, das göttliche Wesen zu verehren, erzählen. Denn nach der Bemerkung, daß die Essener eine eigentümliche Gottesverehrung besitzen, wird von den vor Sonnenaufgang stattfindenden Gebeten berichtet, die den Eindruck erwecken, als wollten sie den Sonnenaufgang erflehen [34a]. Darauf folgt eine kurze, die geregelte Tagesarbeit schildernde Überleitung und der ausführliche Mahlbericht. Dieser ist mit der Darstellung der Sonnenaufgangsgebete dadurch verknüpft, daß er von einer erneuten, an einem bestimmten Ort erfolgenden Versammlung redet, obwohl die Versammlung vorher nicht erwähnt wurde, sondern nur, daß die Vorsteher die einzelnen zum Tageswerk entlassen. Das scheint vorauszusetzen, daß Josephus die Versammlung zum Mahl in einem ähnlichen Sinn verstanden wissen will wie die (ganz sicher zu erschließende) Versammlung zum Morgengebet, nämlich in einem *religiösen* Sinn. Josephus hätte dann von den Frömmigkeits- und gottesdienstlichen Übungen, die *im Verlaufe eines Tages* stattzufinden pflegten, berichtet.

2. *Der Begriff der «Reinheit» in den Qumranschriften und das Mahl*

In der *Sektenregel* und in der *Damaskusschrift* wird an verschiedenen Stellen von der «Reinheit der Vielen» (z. B. 1 QS 6, 16f. 25; 7, 3. 19), «Reinheit der Männer der Heiligkeit» (5, 13) oder einfachhin der «Reinheit» (z. B. Dam 9, 21. 23) gesprochen, durchweg in Zusammenhängen mit disziplinären Vorschriften. Wer betreffs des Eigentums

[29] Bell. 2, 122–127.
[30] 2, 134–136.
[31] 2, 137–142.
[32] 2, 143f.
[33] 2, 145–152.
[34] 2, 153–158.
[34a] 2, 128.

falsche Angaben macht, soll aus der «Reinheit der Vielen» auf ein Jahr ausgeschlossen sein und mit dem Entzug eines Viertels seiner Ration bestraft werden (1 QS 6, 25), wer gegen einen Priester im Zorn geredet hat, soll ebenfalls mit einjährigem Ausschluß aus der «Reinheit der Vielen» büßen (7, 3); keiner der Männer der Verderbtheit hat Zutritt zur «Reinheit der Männer der Heiligkeit», es sei denn, er läßt von seiner Bosheit ab (5, 13f). Wer ein «Vergehen auf Tod» (Dam 9, 17) begeht, wird für ein Jahr aus der «Reinheit» ausgeschlossen (Zeile 21, vgl. 23). Ein sorgfältig geregeltes Rekonziliationsverfahren ist für den vorgesehen, der im Starrsinn seines Herzens die Wahrheit verließ und umkehrte. Er muß zwei Jahre büßen, indem er im ersten Jahr die «Reinheit der Vielen» und im zweiten nurmehr das «Getränk der Vielen» nicht berühren darf (1 QS 7, 18–20)[35]. Dieses Verfahren entspricht dem Weg, den der Novize zurückzulegen hat, denn auch er ist nach einer unbefristeten Probezeit, nach der er einen ihn bindenden Eid abzulegen hat, für das erste Jahr aus der «Reinheit der Vielen» und für das zweite bloß noch vom «Getränk der Vielen» ausgeschlossen (6, 13–21; 5, 8). Diese für den Novizen geltenden Vorschriften stimmen insofern mit den Darlegungen des Josephus überein, als der Novize in gewissen zeitlichen Abständen zweimal vorrückt und mit der vollen Teilnahme an den Gemeinschaftsmählern vollgültiges Mitglied der Gemeinde wird. Die Sektenregel aber weicht insofern von Josephus ab, als sie den Eid zu Beginn des zweijährigen Noviziates und nicht vor der Zulassung zu den Mahlzeiten geschehen läßt und nach einer unbefristeten Probezeit ein zweijähriges Noviziat fordert, während Josephus von einer einjährigen Probezeit und einem zweijährigen Noviziat zu berichten weiß. Während der Bewerber nach Josephus nach dem ersten Jahr Anteil «an dem reineren zur Reinigung bestimmten Wasser» erhält[36], darf er nach der Sektenregel erst nach dem ersten Noviziatsjahr «die Reinheit der Vielen» berühren. O. Betz[37] versucht die Diskrepanz dadurch auszugleichen, daß er Josephus, der unbefristete Probezeit und erstes Noviziatsjahr verschmolzen habe, ungenau berichten läßt. Diese Lösung ist

---

[35] Das Wort «Getränk» (משקה) steht über der Zeile (Z. 20). Die Fotografie in der Ausgabe von M. Burrows, The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. 2, fasc. 2, New Haven 1951, läßt erkennen, daß ein anderes Wort, בבאיר, ausradiert wurde. Somit redete der Text ursprünglich nicht vom «Getränk der Vielen», sondern von der «Quelle der Vielen», aus der die Gemeindemitglieder offenbar ihr Trinkwasser bezogen. Vgl. P. Wernberg-Møller, The Manual of Discipline, Leiden 1957, 120, Anm. 42. Oder war das ausgelöschte Wort בטהרת, wie J. T. Milik, Manuale disciplinae: VD 29 (1951) 129–158, näherhin 148, Anm. 2, anzunehmen scheint? m. E. zu Unrecht.

[36] Bell. 2, 138.

[37] A. a. O. 216.

möglich, jedoch sollten wir bedenken, daß zwischen der Abfassung der Sektenregel und dem Geschichtsschreiber Josephus 100 bis 150 oder noch mehr Jahre liegen und daß in dieser Zeit immerhin Änderungen in den religiösen Praktiken der Gemeinde möglich waren[38]. Der Vergleich der Sektenregel mit Josephus ist wichtig für das Verständnis der «Reinheit der Vielen». Wenn man davon ausgeht, daß 1 QS und Josephus grundsätzlich von den gleichen Dingen berichten, dann ist die «Reinheit der Vielen» mit dem zur Reinigung bestimmten «reineren Wasser», mit den vor der Mahlzeit stattfindenden Waschungen identisch[39].

Dagegen erheben sich jedoch einige Bedenken, die korrekterweise erst gelöst werden müssen. S. Lieberman[40] hat dargetan, daß die Begriffe «Reinheit», «Getränk» auch in der rabbinischen Literatur und vor allem bei den Haberim eine Rolle spielen. «Reinheit» (טהרה) bezeichnet hier die rituell reinen Dinge, wie besonders Lebensmittel, die in einer die rituelle Unreinheit ausschließenden Weise zubereitet werden[41], aber auch Gefäße, Kleider, Gebrauchsgegenstände (vielfach טהרות genannt); das heißt die «Reinheit der Vielen» seien vor allem die reinen Nahrungsmittel der Gemeinde. Ähnliches gelte für das «Getränk», denn die Getränke (משקין) standen bei den Rabbinen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts mehr in dem Verdacht ritueller Unreinheit als die festen Speisen[42]. Die Formel «die Reinheit der Vielen berühren», stimme deshalb mit dem von Josephus aufgezeichneten, auf den Novizen zu beziehenden τῆς κοινῆς ἅψασθαι τροφῆς[43] überein; der Novize erhält Zugang zu den reinen Speisen der Gemeinde, zu ihren Mahlzeiten. Lieberman hat sicher Recht, wenn er die «Reinheit» mit den Lebensmitteln in Verbindung bringt, denn die Wendung «die Reinheit berühren», läßt sich nicht verstehen, wenn sie sich auf Tauchbäder und Waschungen beschränken soll, besonders dann nicht, wenn man sich vor Augen hält, daß auch Chagiga 2,6 von dem Berühren der ungeweihten Nahrung, des Zehnten (d. i. des Priesteranteils), des Hebeopfers usw. berichtet wird in einem Zusammen-

---

[38] Vgl. K. G. Kuhn, a. a. O. 66.

[39] Diese Gleichsetzung nehmen K. G. Kuhn, a. a. O. 67f («by purification is meant the daily baths of immersion of the Essenes»), und O. Betz, a. a. O. 215f, vor.

[40] The Discipline in the So-Called Dead Sea Manual of Discipline: JBL 71 (1952) 199–206.

[41] Z. B. bChullin 71a; Plural: bGittin 54b; bBekorot 30b.

[42] Sieben Flüssigkeiten: Tau, Wasser, Wein, Olivenöl, Blut, Milch und Bienenhonig standen im Verdacht ritueller Unreinheit (vgl. Makschirin 6, 4). Weitere die Flüssigkeiten betreffende Reinheitsvorschriften Demai 2, 3; bPesachim 18a, b; 33b; schon Lv 11, 34.

[43] Bell. 2, 139.

hang, der ganz dem von der Sektenregel vorausgesetzten entspricht[44].

Wie Waschungen und «Reinheit» zueinanderstehen, wird vielleicht am besten aus 1 QS 5, 13 klar. Dort heißt es: «Keiner (der Männer der Verderbtheit) darf ein Wasser betreten, um die Reinheit der Männer der Heiligkeit zu berühren ...» – Hier ist doch die dem Berühren der Reinheit vorausgehende Waschung beschrieben, die dem verderbten, umkehrunwilligen Mann nicht gestattet ist. Die Leute von Qumran erwarben durch ihre täglichen Waschungen Zutritt zur «Reinheit», das heißt zu ihren reinen Speisen, zum Gemeinschaftsmahl. Die Formel von der «Reinheit der Vielen» ist an den übrigen Stellen als zusammengezogene Wendung aufzufassen, die sowohl die tägliche Waschung als auch die reinen Speisen (und die übrigen Reinheitsvorschriften der Sekte) beinhaltet. Wenn einer ausgeschlossen ist aus der «Reinheit der Vielen», heißt das, daß er keinen Zutritt hat zu den gemeinsamen Mahlzeiten, weil er an den täglichen Waschungen nicht teilnehmen darf. Das eine schließt das andere mit ein. Die Bestrafung besteht im Ausschluß von den Waschungen, aber die Konsequenz liegt im Fernbleiben vom täglichen Gemeinschaftsmahl, weil die Teilnahme ohne vorausgehendes Tauchbad nicht möglich ist. Im Unterschied zur «Reinheit» bezeichnet dann das «Getränk» das Mahl selbst ohne den Blick auf die Waschung[45].

3. Der Mahlbericht der Sektenregel

1 QS 6, 4f bietet eine Darstellung des Gemeinschaftsmahles von Qumran:

«Und es soll geschehen: Wenn sie den Tisch rüsten zum Essen oder zum Trinken des Mostes, soll der Priester als erster seine Hand ausstrecken, um den Erstling des Brotes und des Mostes zu segnen.»[46]

---

[44] «Wenn ein Mann sich badet, um ungeweihte Nahrung essen zu können, und seine Absicht ging auf ungeweihte Nahrung, darf er nicht den Zehnten berühren. Wenn er sich badet, um den Zehnten essen zu können, und seine Absicht ging auf den Zehnten, darf er nicht das Hebeopfer berühren ...» (Chagiga 2, 6).

[45] Es ist nicht notwendig, eine Verschreibung (משתה für משקה) anzunehmen. Vgl. J. van der Ploeg, a. a. O. 171.

[46] Die Phrase vom priesterlichen Segen findet sich zweimal in wörtlicher Übereinstimmung im Text, nur mit dem kleinen Unterschied, daß es einmal heißt «um den Erstling des Brotes *oder* des Mostes zu segnen», und einmal «um den Erstling des Brotes *und* des Mostes zu segnen». O. Cullmann, a. a. O. 215, möchte hier ein Mahl ohne Most im Gegensatz zu dem Mahl, bei dem Brot und Most verwendet wurde, angezeigt sehen. Wenn man den Text wirklich ernst nehmen will, ergäben sich eigentlich drei verschiedene Mähler: Brot, Most und Brot/Most. Das aber erscheint unglaubhaft. J. T. Milik, a. a. O. 145, übersetzt: «... sacerdos porrigat primus manum suam ad benedicendum primitias

Die Substanzen des Mahles sind Brot und תירוש ; das verwendete Getränk wird kaum Traubensaft aus der Zeit der Lese stammend gewesen sein, der sich bei der Hitze am Toten Meer sicher nicht lange gehalten hätte, sondern leicht gegorener Wein [47]. תירוש ist dann als gehobene Bezeichnung für das alltägliche יין [48] aufzufassen [49]. Der Priester spricht wie nach dem Bericht des Josephus den Segen (über Brot und Most), dabei ist nicht klar, ob der Segen über das Brot dem Mahl voraufgeht und der Segen über den Most dem Mahle folgt, wie es im Judentum üblich war, oder ob beide Segenssprüche das Mahl einleiten [50]. Der Segen gilt dem «Erstling», dem Anhub von Speise und Trank [51]. Wenn hier der aus der Opferterminologie stammende Begriff ראשית verwendet wird, zeigt das deutlich die Anlehnung an die von den Priestern im Tempel gehaltenen Mähler an [52]. Auffallend ist, daß zur Veranstaltung des Mahles, wie die Verfügung 1 QS 6, 3f voraussetzt, offenbar eine Gemeinschaft von mindestens zehn Männern erforderlich ist. Die Zahl

---

panis; vel si vinum bibendum sit, sacerdos porrigat primus manum suam ad benedicendum primitias panis et vini.» – Sehr wahrscheinlich handelt es sich nur um eine einfache Dittographie. Vgl. H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Berlin 1953, 96, Anm. 1; P. Wernberg-Møller, a. a. O. 103, Anm. 17. – Zum Privileg des Priesters, bei Tisch den Segen zu sprechen, vgl. bHorajot 12b (am Ende).

[47] Vgl. J. T. Milik, Dix ans de découvertes dans le désert de Juda, Paris 1957, 68f.

[48] D. Barthélemy-J. T. Milik, Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave I, Oxford 1955, 118. Nach L. Koehler-W. Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti libros, Leiden 1953, 1027 s. v., ist תירוש archaische Form für יין . K. G. Kuhn hält nach mündlicher Mitteilung vom 19. 8. 1960 (in Aarhus) תירוש für den noch die Traubenbestandteile enthaltenden Saft, der der priesterlichen Reinheit entspricht, weil er noch nicht von Menschen bearbeitet wurde.

[49] Im übrigen schien nur die volkstümliche Auffassung zwischen «Most» und «Wein» zu unterscheiden: «Ist denn unter Most Wein zu verstehen? Es wird ja gelehrt, daß wenn jemand gelobt, keinen Most zu genießen, ihm jede süße (Frucht) verboten, Wein aber erlaubt sei. Ist etwa darunter Wein zu verstehen? ... Vielmehr alle sind der Ansicht, unter Most sei Wein zu verstehen, nur richtet er sich bei Gelübden nach der volkstümlichen Auffassung» (bJoma 76b).

[50] Vgl. K. G. Kuhn, a. a. O. 71f.

[51] P. Wernberg-Møller, a. a. O. 30 (vgl. 103, Anm. 16) möchte mit Berufung auf Gittin 5, 8; bGittin 59a (am Ende) und M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim etc., New York o. J., II 1437 s. v. ראשון , übersetzen: «Der Priester soll als erster seine Hand ausstrecken, um Brot und Wein als erster (בראשיה) zu segnen.» – Dagegen vgl. Jastrow, a. a. O. II 1438 s. v. ראשית = «beginning, firstling, first gift.» – Wernberg-Møller 102f, Anm. 15 macht darauf aufmerksam, daß 1QS 6, 4f seine Parallele hat in Dam 13, 2f. Daß die Sektenregel im Gegensatz zur Damaskusschrift hier auf die Mahlzeiten zu sprechen komme, habe seinen Grund in «two different interpretations of an obscure biblical passage», nämlich Gn 41, 40. Auf eine Verwandtschaft von Dam 13, 2f mit der Genesis-Stelle wies schon Ch. Rabin, The Zadokite Documents, Oxford ²1958, 64, Anm. 2, 5, hin (vgl. 1Q **31**, 1, 2 bei D. Barthélemy-J. T. Milik, a. a. O. 133). Eine Ableitung von 1QS 6, 4f aus Gn 41, 40 jedoch erscheint fragwürdig.

[52] Vgl. K. G. Kuhn, Die beiden Messias Aarons und Israels: NTS 1 (1954/55) 168–179, näherhin 169, Anm. 4, und Dt 18, 4; 26, 2. 10; 2 Chr 31, 5; Neh 10, 38.

Zehn spielt in den Qumranschriften wie überhaupt im Judentum und AT eine wichtige Rolle. 1 QS 2, 22 (vgl. Dam 13, 1f) spricht in Anlehnung an Ex 18, 21 (vgl. 18, 25; Dt 1, 15) von Volksgruppen zu Tausend, Hundert, Fünfzig und Zehn. Nicht einzusehen ist die Ansicht P. Wernberg-Møllers [53], daß die Damaskusschrift selbständig lebende Gruppen oder Lager im Blickfeld habe, die Sektenregel dagegen an innerhalb einer einzigen großen Kommunität sich befindende Abteilungen denke. Denn die in 1 QS 2 genannten Volksgruppen treten beim Bundesfest in Erscheinung. Bei diesem Fest kommen sicherlich die verschiedenen einzelnen Lager zusammen, so daß die Sektenregel wie die Damaskusschrift von der selbständigen Ortsgruppe redet. Auch 1 QS 6, 3 ist auf das selbständige Camp abgehoben, in dem ein Priester nicht fehlen darf, der dann auch die Aufgabe des Mahlvorsitzes zu übernehmen hat. Die Zahl Zehn ist im Spätjudentum nicht nur bei richterlichen Entscheidungen von Bedeutung [54], sie wurde auch für religiöse und gottesdienstliche Zusammenkünfte wichtig. So verfügt bMegilla 23b, daß Zehn wenigstens erforderlich sind für das Rezitieren des Schema, für das Sprechen des Segens in seinen verschiedenen Formen, für das Lesen der Schriften, für die Verrichtung des Dankgebetes, und vor allem heißt es: «Man veranstalte keine Vorbereitung zum gemeinsamen Tischsegen mit Nennung des Gottesnamens, wenn weniger als Zehn (anwesend sind)». – Zehn formen eine Gemeinde (עדה), wie Sanhedrin 1, 6 lehrt, und das wird hier sogar aus der Schrift begründet. «Wenn Zehn beisammen sind und sich mit der Thora beschäftigen, ist die Schekinah unter ihnen, denn es steht geschrieben: Gott steht in der Gottesgemeinde» (Abot 3, 6; vgl. Ps 82, 1) [55]. Es ist leicht möglich, daß ähnliche Vorstellungen schon in der Gemeinde von Qumran lebendig waren, so daß die Zehnerzahl nicht nur eine lebensfähige, rechtlich anerkannte Ortsgruppe konstituiert, sondern auch die vollgültige Mahlgemeinschaft, die unter Wahrung dieser Bedingung alles Segens, den man mit dem Mahl verband, teilhaftig wurde.

---

[53] A. a. O. 56, Anm. 53.

[54] Dam 10, 4f; Sanhedrin 1, 3; bSanhedrin 7b.

[55] Teilweise legte man Wert darauf, daß genau Zehn zum Gebet versammelt sind: Berakot 7, 3 «Wenn Zehn gegenwärtig sind, sagt einer: ‹Wir wollen preisen unseren Gott!› Wenn Zehn außer ihm selbst da sind, sagt er: ‹Preiset ihr!› (ähnlich bei der Zusammenkunft von 3, 100, 1000, 10 000). – Auch beim Passamahl sollten nach Josephus, bell. 6, 423; Tos. Pesachim 4, 3, je Zehn wenigstens eine Tischgemeinschaft bilden. Diese Zahl erwies sich wohl als günstig für das Verzehren je eines Lammes. Vgl. P. Billerbeck, a. a. O. IV 44 und 46. Rabbi Jose vertrat jedoch gegen Rabbi Jehuda (beide um 150) die Auffassung, daß man das Passalamm auch für einen einzelnen schlachten könne. Bemerkenswert ist, daß nach aethHen 6, 8; 69, 3 auch die Hierarchie der Engel in Zehnergruppen zusammengefaßt ist.

Es ist auch nicht zu vergessen, daß die Sekte von Grund auf priesterlich geprägt war. Die Priester sind die Maßgeblichen im Gemeindeleben (1 QS 2, 19f; 5, 2; 6, 8. 19; 8, 1), sie besitzen eine Menge von Vorrechten (Dam 9, 13f; 10, 5; 13, 2; 14, 3f.). Aufschlußreich ist die Dam 13, 4–7 getroffene Verfügung, nach der im Falle der Aussatzthora der Priester unter allen Umständen die letzte Entscheidungsgewalt hat, auch wenn er ein Tor ist und einer die Thora betreffende Sonderbelehrung durch den Aufseher bedarf, «denn ihnen (den Priestern) steht die Entscheidung zu» (Zeile 7). Die in der Abgeschiedenheit vom Tempel lebende Sekte hat nicht nur die Sonderrechte der Priester betont, sondern auch den Laien priesterliche Funktionen übertragen. Wie sehr Priester und Laien zusammenrücken, erkennt man aus einem Dam 3, 20–4, 4 aufgezeichneten und gedeuteten Ezechielzitat. Während Ez 44, 15 «die levitischen Priester, die Sadoqsöhne» nennt, gliedert die Damaskusschrift auf in Priester, Leviten und Sadoqsöhne und setzte diese mit den «Umkehrenden Israels», mit denen, «die sich ihnen angeschlossen haben» und mit den «Auserwählten Israels, die mit Namen Gerufenen» gleich. So weiß sich die Gemeinde mit ihren Riten, Gebeten und religiösen Praktiken als der für die Zeit des Frevels vollgültige Ersatz des Jerusalemer Tempels und seines Opferdienstes. «Wenn dies in Israel geschieht gemäß all diesen Verordnungen für ein Fundament heiligen Geistes, für ewige Wahrheit, für Sühnung der Sündenschuld und des sündigen Unglaubens und um das Land mehr als [56] durch das Fleisch von Brand-

---

[56] In der Übersetzung dieser Phrase sind die Meinungen geteilt. H. Bardtke, Die Handschriftenfunde, 1953, 102; M. Burrows, Mehr Klarheit 314–316, übersetzen wie oben und fassen das umstrittene מן im komparativischen Sinn. J. Carmignac, L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la Communauté» de Qumrân: RB 63 (1956) 524–532, dem sich J. T. Milik, a. a. O. 532, in einem Nachwort anschließt, P. Wernberg-Møller, a. a. O. 133, Anm. 9, verstehen מן kausativ. In diesem Fall ergäbe sich, daß der Verfasser der Sektenregel an die Wirksamkeit der Tieropfer glaubte. Carmignac 526 bezieht «Opfer der Lippen» auf das beim Tempelgottesdienst gesprochene Gebet. Die Autoren, die die zweite Auffassung vertreten, sind aber auch der Meinung, daß die Qumrangemeinde keine eigenen Tieropfer darbrachte. Die Stelle in der Sektenregel muß dann im geistigen Sinn verstanden und auf die eschatologische Zeit übertragen werden. Denn darin besteht einhellige Auffassung, daß man in Qumran die Wiederherstellung eines gereinigten Tempelgottesdienstes erwartete, wie es die Kriegsrolle (vgl. 1QM 2, 1–6), die «Mischmaroth»-Texte und die «Beschreibung des Neuen Jerusalem» aus Höhle 2 bestätigen. Die letzte Schrift charakterisiert M. Baillet, Fragments araméens de Qumrân 2. Description de la Jérusalem Nouvelle: RB 62 (1955) 222–245, näherhin 244, treffend als «construction liturgique inspirée par le Temple de Jérusalem, mais se rapportant probablement à un Israel à venir.» – Zur Stellung der Sekte zum Tempel vgl. O. Cullmann, L'Opposition contre le Temple de Jérusalem, Motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant: NTS 5 (1958/59) 157–173, näherhin 165f.

opfern und das Fett von Schlachtopfern wohlgefällig zu machen, aber das Opfer der Lippen ist das Rechte wie ein gerechter Opferduft, und vollkommener Wandel ist wie ein wohlgefälliges, williges Opfer; in jener Zeit sollen sich die Männer der Einung absondern als heiliges Haus für Aaron, um versammelt zu sein als ein Allerheiligstes und Haus der Einung für Israel, das wandelt in Vollkommenheit» (1 QS 9, 3–6). – Auf dem Hintergrund dieses Selbstbewußtseins ist auch das Tun der Gemeinde bei ihren Mählern zu sehen, auf die man sich durch tägliche Waschungen vorbereitete und von denen man Uneingeweihte und Unwürdige fernhielt. Wenn die Zulassung zum Mahl für den Novizen wie für den Rekonzilianten den letzten Schritt der Eingliederung in die Gemeinde bedeutete, darf wohl die Vermutung als berechtigt gelten, daß man in Qumran bei der Feier des Mahles und seinen Vorbereitungen das Bewußtsein hatte, *einen heiligen Dienst* zu verrichten. Ein sakramentaler Charakter und eine Erlösung wirkende Kraft der Mähler läßt sich allerdings nicht nachweisen[57].

4. Der Mahlbericht des Anhangs zur Sektenregel

Anlaß zu großen Meinungsverschiedenheiten ist aber vor allem das im *Anhang zur Sektenregel* dargestellte Gemeinschaftmahl:

«Und (wenn) sie sich versammeln zum gemeinsamen (Tisch) (oder den Most zu trinken) und der gemeinsame Tisch ist gerüstet und (der) Most (gemischt) zum Trinken, darf (kein) Mann seine Hand (ausstrecken) zum Erstling des Brotes und (des Mostes) vor dem Priester, denn (er soll) segnen den Erstling des Brotes und des Mostes (und soll) seine Hand zuerst (ausstrecken) nach dem Brot, und

---

[57] K. G. Kuhn, The Lord's Supper 68 (vgl. oben Anm. 5) kommt durch einen Schluß a pari zu der Erkenntnis, daß die gemeinsamen Mahlzeiten eine Erlösung vermittelnde Kraft besaßen. Weil die Tauchbäder, im rechten Geist übernommen, nach 1QS 3, 3–12 Sündenreinigung bewirken, sei es naheliegend, dasselbe auch für die Mähler anzunehmen. O. Betz, a. a. O. 216–220 allerdings möchte das in 1QS 3 beschriebene Tauchbad entschieden von den täglichen Bädern vor der Mahlzeit trennen: «Dieses Bad hat nichts mit den täglichen Waschungen vor dem Mahl zu tun» (218). – Das erste empfängt nach Betz der Umkehrwillige, es ist eine einmalige Angelegenheit und der jüdischen Proselytentaufe vergleichbar, zu dem zweiten, das sich ständig wiederholt, erlangt der Novize erst nach dem ersten Jahr Zutritt. – Es ist für uns schlechterdings nicht mit Sicherheit auszumachen, ob und welche tiefere theologische Deutungen die Qumran-Essener mit ihren gemeinsamen Mahlzeiten verbanden.

Weitere Rätsel gibt uns die Entdeckung von Tierknochen in Qumran auf. Nach dem Bericht von R. de Vaux, Fouilles de Khirbet Qumrân: RB 63 (1956) 533–577, näherhin 549f, sind 39 Verwahrungsorte von Tierknochen gefunden worden, von denen 26 die Knochen von einem einzelnen Tier beherbergten. Die sorgfältige Beisetzung der Knochen läßt auf ein religiöses Mahl schließen, das wegen der verhältnismäßig geringen Knochenmengen in größeren Zeitabständen abgehalten worden sein muß. Das Passafest kommt nicht in Frage, wie M. Burrows, Mehr Klarheit 316f, gegen J. M. Allegro, a. a. O. 116, sagt, weil nicht nur Knochen von Lämmern gefunden wurden. De Vaux 550 erinnert an einen in Nordafrika und Sardinien nachgewiesenen punischen Brauch, nach dem in ähnlicher Weise Tierreste bestattet wurden.

dann soll der Messias Israels seine Hände ausstrecken nach dem Brot, und (danach soll seg)nen die ganze Gemeinde der Einung j(eder gemäß) seiner Würde. Und nach dieser Vorschrift sollen sie handeln bei jeder Zurüstung (scil. des Tisches), wenn sich wenigstens zehn Männer zusammenfinden» (1QSa 2, 17–22).

Weil die hier gebotene Schilderung bis in die Wahl der Worte hinein mit dem Mahlbericht von 1 QS 6 Übereinstimmungen aufweist, ist anzunehmen, daß es sich im wesentlichen um das gleiche Mahl handelt; beidemale führt ein Priester den Vorsitz, beidemale rüstet man den Tisch, beidemale segnet der Priester den Anbruch von Brot und Most und ist vom Trinken des Mostes die Rede. Das Mahl des Anhangs aber ist ausgezeichnet durch die Anwesenheit des Messias Israels und eines noch vor ihm fungierenden Priesters, in dem wir mit größter Wahrscheinlichkeit den endzeitlichen Hohenpriester, den Messias Aarons, zu erblicken haben[58]. Im Bundesbuch erfahren wir auch noch nähere Einzelheiten über den Verlauf des Mahles. Abgesehen davon, daß hier der «gemeinsame Tisch» genannt wird, segnet der Priester Brot und Most *vor* der Mahlzeit. Diese Praxis stimmt weder mit den jüdischen Mahlbräuchen noch mit dem Bericht des Josephus über das Essenermahl überein, der das Vor- und Nachtischgebet erwähnt. Man nimmt am besten mit K. G. Kuhn[59] an, daß die Sektenschriften nur das aufzeichnen, was von den üblichen jüdischen Gewohnheiten abweicht, und das Ordentliche stillschweigend voraussetzen. Ganz merkwürdig mutet es an, wenn nach dem priesterlichen Segen jeder einzelne Tischgenosse seinen eigenen Segen spricht, ein Brauch, zu dessen Verständnis J. T. Milik[60] an die Bismallah der Araber erinnert.

Wie aber ist das «messianische Mahl» zu verstehen und vor allem, wie verhält sich der Mahlbericht zur Schlußbemerkung, nach der je zehn Männer – und wieder taucht die gleiche Ortsgruppe wie in der Sektenregel auf – nachzuvollziehen haben, was im Mahlbericht geboten ist?

F. M. Cross jr.[61] unterscheidet zwischen Schlußbemerkung und Protokoll (Mahlbericht) und glaubt, daß das Protokoll seinen «Sitz im Leben» in der alljährlich stattfindenden Bundesversammlung habe. Hierbei wäre die strenge Sitzordnung befolgt worden, die 1 QSa 2, 11–17 beschrieben wird, und demzufolge könne man das

---

58 Vgl. J. Gnilka, Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im NT: Revue de Qumran 2 (1959/60) 395–426, näherhin 403f.

59 The Lord's Supper 72.

60 D. Barthélemy-J. T. Milik, a. a. O. 118.

61 The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies, London 1958, 64–66.

Gemeinschaftsmahl als «liturgische Antizipation des messianischen Mahles» auffassen. Auch J. T. Milik [62] meint, daß die Qumran-Essener das tägliche heilige Mahl als Vorgeschmack des Mahles der letzten Zeit deuteten, weil das eschatologische Bankett sich nicht wesentlich vom üblichen Gemeinschaftsmahl unterscheide. J. M. Allegro [63] will wegen der in der Schlußbemerkung gegebenen Vorschrift das Gemeinschaftsmahl als «rehearsal of the Messianic Banquet» verstanden wissen. H. Bardtke [64] betrachtet nicht nur das Mahl der Zehn, sondern die bereits vor dem Mahl geschilderten Versammlungen (1 QSa 1, 25–2, 11), zu denen jeder Blinde, Lahme, Taube, Stumme oder mit einer sonstigen Unreinheit Behaftete keinen Zutritt hatte, als Abbild des kommenden apokalyptischen Mahles, und er glaubt, daß deshalb die strengen Vorschriften für die Versammlungen erlassen wurden, weil sie in unmittelbarer Erwartung des Messias stehen, der plötzlich in der Gemeinde auftreten werde.

Zu einer einigermaßen befriedigenden Antwort kann man nur kommen, wenn man bedenkt, was das gesamte Bundesbuch 1 QSa sein will. Aber auch hier gehen die Meinungen auseinander. Während K. G. Kuhn, L. Rost [65] das Bundesbuch als Idealkonzeption des eschatologischen Gesamtisrael in der Endzeit begreifen, hält es J. T. Milik [66] für eine der älteren Zeit der Gemeindeentwicklung, die den Hasidim noch näher als den Essenern gestanden wäre, entstammende Gemeindeverfassung, die eine sehr lebendige Naherwartung widerspiegle. Ganz sicher spielt sich das Mahl, bei dem der Priester und der Messias Israels anwesend sind, in der Zukunft ab, denn es ist unvorstellbar, daß die Präsenz der beiden messianischen Persönlichkeiten nur eine gedachte oder dargestellte ist. Beide strecken in sehr realer Weise ihre Hände zum Brot aus [67]. Höchstwahrscheinlich handeln auch die übrigen Teile des Buches von der Zukunft, und zwar von der Zeit des Krieges, die der Vernichtung der Welt durch Feuer voraufgeht. Und auch wenn mit Ausnahme des Festmahles die übrigen Verfügungen für die Gegenwart getroffen sein sollten, so ergäben sich daraus keine weiterreichenden und sicheren Folgerungen für ein messianisches Verständnis des täglichen Gemeinschaftsmahles der Qumran-Esse-

---

62 Dix ans de découvertes 69.
63 A. a. O. 115.
64 Die Handschriftenfunde, 1958, 164f.
65 K. G. Kuhn in NTS 1 (1954/55) 168f; L. Rost, Die Anhänge der Ordensregel (1QSa und 1QSb): TLZ 82 (1957) 667–672.
66 D. Barthélemy-J. T. Milik, a. a. O. 108f.
67 Vgl. M. Burrows, Mehr Klarheit 260; J. Gnilka, a. a. O. 403, Anm. 34.

ner. 1 QSa ist ein Gesetzbuch, es will verfügen, daß das Gemeinschaftsmahl in der Zukunft beim Erscheinen der messianischen Persönlichkeiten in derselben Weise fortgesetzt werden soll wie in der Gegenwart, nur wird die Rang- und Sitzordnung den veränderten Verhältnissen angepaßt. Das «messianische» Mahl, das heißt das durch die Anwesenheit des Priesters und des Messias Israels ausgezeichnete Mahl, ist kein vergeistigtes, immer fortwährendes Mahl, sondern es ist genau so real und religiös wie die tägliche gemeinsame heilige Mahlzeit. Die Entwicklung ist nicht so zu denken, daß das gegenwärtige Mahl seinen Sinn erhält von der Zukunft, daß es also eine Antizipation des messianischen Banketts sein will, sondern umgekehrt: der gemeinsame, durch Gebete und Waschungen zu einer religiösen Feier gewordene heilige Tisch wird dann seine Krönung erfahren, wenn die beiden Messiasse an ihm sitzen werden.

Das Gemeinschaftsmahl der Qumran-Essener war *kein gewöhnliches* Mahl, sondern man hat ihm sicherlich religiöse Bedeutung beigemessen. Weil es zusammen mit den Waschungen, Gebeten, dem Thorastudium zu den religiösen Praktiken der Gemeinde gehörte, besteht die Berechtigung, von einem *heiligen* Mahl zu sprechen. Wesentlich bestimmt war das Mahl durch den Blick auf den Tempel, von dem man getrennt war, weil die dort amtierenden Priester nach Auffassung der Qumranleute nicht genügend qualifiziert waren und durch ihren Lebenswandel das Heiligtum entweihten und den Altar verunreinigten. Das Gemeinschaftsmahl sollte wie die übrigen religiösen Übungen den Tempelopferdienst für die Zeit des Frevels ersetzen. Deshalb hatte es *priesterlichen* Charakter. Es entspricht dem im Tempel abgehaltenen Mahl der Priester, bei dem die den Priestern zustehenden Opferanteile verzehrt wurden. Nur der priesterlich Reine, der sich durch ein Vollbad bereitet hat, hat Zutritt zum gemeinsamen Tisch. Der ἑτερόδοξος und auch der Novize und Rekonziliant sind ausgeschlossen. Ob dem Mahl eine tiefere theologische Bedeutung zukommt, läßt sich nicht ausmachen. Mit der Frage nach dem *messianischen* Charakter des Mahles entsteht die Frage nach seiner Beziehung zur christlichen Eucharistiefeier. Ein wesentlicher Unterschied zeigt sich schon darin, daß der Eucharistiefeier jeder Bezug auf den Tempel fehlt und daß man jede Forderung nach kultischer, priesterlicher Reinheit vergeblich sucht. Übereinstimmung besteht eigentlich nur in den erwähnten Mahlsubstanzen Brot und Wein (Most). Dabei ist zu berücksichtigen, daß «Brot» im Essenermahl auch andere Nah-

rung miteinschließen wird[68]. Wenn das Essenermahl eine Beziehung zur messianischen Zeit und zu den Messiaspersönlichkeiten kennt, so ist es nur eine akzidentelle. Wenn die Messiasse kommen, dann werden sie auch beim Gemeinschaftsmahl dabei sein. Sie werden zwar beim Tisch eine bevorzugte Rolle spielen, aber das gegenwärtige Mahl empfängt von der messianischen Zeit nicht seinen Sinn. Es geht, ohne sich zu verändern, in die messianische Zeit ein. Das eucharistische Mahl der Christen aber ist wesentlich geprägt vom Blick auf den Christus; es blickt zurück auf seinen Tod und hält Ausschau nach seinem einstigen Kommen.

(Abgeschlossen am 1. September 1960)

---

[68] Vgl. P. Billerbeck, a. a. O. I 685. Der priesterliche Segen gilt nur dem Brot. Die anderen Speisen bleiben ohne eigene Benediktion.

Die johanneischen Parakletsprüche und die apostolische Tradition[1]

Von Franz M u ß n e r , Trier

In den Abschiedsreden des Joh-Evs finden sich fünf «Parakletsprüche»: (I) 14, 16f; (II) 14, 25f; (III) 15, 26f; (IV) 16, 7b–11; (V) 16, 12–15. Die beiden letzten folgen unmittelbar hintereinander – das Pronomen ἐκεῖνος in 16, 13 (V. Spruch) bezieht sich zurück auf ὁ παράκλητος in 16, 7b (IV. Spruch) –, machen jedoch so verschiedene Aussagen über die Wirksamkeit des Parakleten, daß sie mit Recht als zwei eigene Sprüche gewertet werden. In der folgenden Untersuchung geht es nun primär um die «formgeschichtliche» Frage: *Warum stehen die Parakletsprüche überhaupt im Joh-Ev?* Um aber darauf Antwort geben zu können, sind einige Voruntersuchungen unumgänglich[2].

I. Der johanneische Sprachcharakter der Parakletsprüche

Der Terminus παράκλητος begegnet im NT nur im joh Schrifttum: außer in den Parakletsprüchen des Evs (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7) noch in 1 Joh 2, 1 (hier auf den erhöhten Herrn bezogen). Was die Haupt-

---

[1] Referat auf der Dogmatikertagung in Aachen am 27. Sept. 1960.

[2] Die umfangreiche Literatur zu den Parakletsprüchen findet sich verzeichnet bei J. B e h m , Art. παράκλητος: TWNT V 798. Dazu jetzt vor allem noch S. S c h u l z , Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, Göttingen 1957, 142–158; W. T h ü s i n g , Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NtlAbh XXI, 1/2), Münster 1959, 141–174. – Zur semasiologischen und religionsgeschichtlichen Bedeutung und Herkunft des Begriffs vgl. vor allem S. M o w i n c k e l , Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der joh Paraklet: ZNW 32 (1933) 97–130; W. M i c h a e l i s , Zur Herkunft des joh Paraklet-Titels: ConjNT XI (in honorem A. Fridrichsen), Lund-Köpenhamn 1947, 147–162; J. B e h m : TWNT V 799–810. Vor allem steht noch eine eingehende Untersuchung der Qumranlehre über das Pneuma aus. Als «Parallelen» zu den joh Parakletsprüchen vgl. etwa Dam II, 10: «(Gott) lehrt sie durch seinen Gesalbten seinen heiligen Geist kennen und macht kund die Wahrheit» (Übersetzung nach Fr. Nötscher, Geist und Geister in den Texten von Qumran: Mélanges Robert, Paris 1957, 307); 1QHod XII, 11f: «Ich aber als ein Einsichtiger habe dich erkannt, mein Gott, durch deinen Geist, den du in mich gegeben hast, und Zuverlässiges habe ich gehört hinsichtlich deines wunderbaren Ratschlusses. Durch deinen heiligen Geist hast du meinem Inneren Erkenntnis eröffnet bezüglich deiner geheimnisvollen Einsicht» (Übersetzung nach H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer II, Berlin 1958, 252). Vgl. auch noch O. B e t z , Offenbarung

terminologie der Parakletsprüche angeht, so zeigt eine wortstatistische Untersuchung folgenden Befund (getrennt nach den fünf Sprüchen[3]):

Begriff	Ev	joh Chr.[4]	Briefe
1. Parakletspruch (14, 16f)			
ἐρωτᾶν	28	10	1
πατήρ	137	110	18
διδόναι	76	54[5]	7
εἰς τὸν αἰῶνα	12	10	2
τὸ πνεῦμα τ. ἀληθ.	3	3	1
κόσμος	78	62	24
δύνασθαι	36	23	2
λαμβάνειν	46	23	6
θεωρεῖν	24	13	1
γινώσκειν	56	33	26
μένειν	40	26	27
2. Parakletspruch (14, 25f)			
λαλεῖν	60	38	3
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον	3	2	–
πέμπειν	32	30	–
ὄνομα	25	17	5
ἐκεῖνος (nur Nom.)	45	20	6
διδάσκειν	9	3	3
ὑπομιμνήσκειν	1	1	1

Begriff	Ev	joh Chr.[4]	Briefe
3. Parakletspruch (15, 26f)			
ἔρχεσθαι	156	64	8
ἐκπορεύεσθαι	2	2	–
μαρτυρεῖν	33	18	10
ἀπ᾽ ἀρχῆς	2	2	10
4. Parakletspruch (16, 7b–11)			
ἀπέρχεσθαι	21	2	–
πορεύεσθαι	13	8	–
ἐλέγχειν	3	3	–
ἁμαρτία	17	14	17
δικαιοσύνη	2	2	3
κρίσις	11	11	1
πιστεύειν	98	55	9
ὑπάγειν	32	22	1
κρίνειν	19	18	–
5. Parakletspruch (16, 12–15)			
βαστάζειν	5	1	–
ὁδηγεῖν	1	1	–
ἀλήθεια	25	22	20
ἀκούειν	58	29	16
ἀναγγέλλειν	5	3	1
δοξάζειν	23	18	–

Wie unsere Übersicht zeigt, gibt es zwar einige Begriffe und Ausdrücke, die sich innerhalb des Evs nur im Munde Jesu finden (so τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὑπομιμνήσκειν, ἐκπορεύεσθαι, ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐλέγχειν, δικαιοσύνη, κρίσις, ὁδηγεῖν), aber davon erscheinen nur die drei

und Schriftforschung in der Qumransekte (Wiss. Unters. zum NT 6), Tübingen 1960, 110–142.

[3] Wir übernehmen großenteils die Zahlen für die 1. und 3. Rubrik der folgenden Übersicht aus R. Morgenthaler, Statistik des ntl Wortschatzes, Zürich 1958.

[4] Die Rubrik «joh Chr» bedeutet: Davon im Munde des joh Christus.

[5] Einschließlich Joh 3, 16. 27. 34. 35 (dazu R. Schnackenburg, Die «situationsgelösten» Redestücke in Joh 3: ZNW 49, 1958, 88–99); dies gilt auch für alle anderen statistischen Angaben. Dagegen bleibt die Ehebrecherinperikope in der Sp. 2 (joh Chr.) unberücksichtigt.

Zeitwörter ἐκπορεύεσθαι, ἐλέγχειν und ὁδηγεῖν nicht im joh Briefkorpus. Weitaus die größte Masse der in unserer Übersicht erfaßten Begriffe und Ausdrücke findet sich nicht bloß im Munde Jesu, sondern auch im übrigen Text des Evs und in den Briefen. Das gilt besonders für so typisch joh Begriffe wie πατήρ, διδόναι, κόσμος, δύνασθαι, λαμβάνειν, θεωρεῖν, γινώσκειν, μένειν, λαλεῖν, ἐκεῖνος, ἔρχεσθαι, μαρτυρεῖν, πιστεύειν, ὑπάγειν, ἀλήθεια, ἀκούειν, δοξάζειν, ἀπ' ἀρχῆς.

Aus diesen Feststellungen kann nur der Schluß gezogen werden, daß der Verfasser des vierten Evs an der Formulierung (und wohl auch Thematik) der Reden Jesu und speziell auch der Parakletsprüche entscheidenden Anteil hat[6]. Während wir bei den synoptischen Logia Jesu eher in der Lage sind, auf literar- und traditionskritischem Wege ihre «Urform» noch zu erkennen, kann dies bei den Reden des joh Christus nur sehr schwer geschehen, gewöhnlich nur dort, wo syn «Parallelgut» vorhanden ist. So hat man z. B. im Hinblick auf den dritten Parakletspruch (15, 26f) auf Mt 10, 20 («Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters, der durch euch redet») hingewiesen und die Vermutung ausgesprochen, «daß die johanneische Spekulation vom Parakleten auf die synoptische Weissagung von dem den Jüngern vor Gericht beistehenden Geiste zurückzuführen ist», zugleich aber mit Recht festgestellt: «Nur undeutlich schimmert die synoptische Grundlage durch die johanneischen Worte hindurch» (H. Sasse)[7]. Vor allem aber ist auf Jesu Geistverheißungen hinzuweisen (vgl. Lk 24, 49; Apg 1, 5. 8), die zwar auch bei Lk «lukanisch» überformt bzw. in seine spezifische Konzeption vom Ablauf der Heilsgeschichte eingeordnet sind – vgl. besonders in 24, 49b die Anordnung Jesu «in der Stadt» zu bleiben![8] Gerade

[6] Mit Recht wurde darum die Meinung von H. Windisch, es handle sich bei den Parakletsprüchen um Interpolationen (Die fünf Parakletsprüche: Fschr. A. Jülicher, Tübingen 1927, 110–137), zurückgewiesen (vgl. z. B. Schulz, Menschensohnchristologie, 149, Anm. 4). Es ist allerdings wegen ihrer starken joh Bearbeitung beinahe unmöglich, ihre vorjoh Form zu rekonstruieren; H. Becker versucht es zwar (Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede = FRLANT, N. F. 50, Göttingen 1956, 98–113); aber wegen der Einheitlichkeit des joh Stils und der abrupten Logik des joh Denkens sind derartige quellenkritische Scheidungen im Joh-Ev und ihre saubere Zuordnung zu bestimmten Quelleneinheiten in den meisten Fällen wenig überzeugend.

[7] Der Paraklet im Johannesevangelium: ZNW 24 (1925) 271. Vgl. auch A. Wikenhauser, Das Ev nach Johannes (RNT V), Regensburg [2]1957, zu Joh 15, 26 («eine gewisse Parallele»); M.-J. Lagrange, Évangile selon S. Jean, Paris [6]1936, zu Joh 15, 26 («C'est cet enseignement que Jo. a placé ici, peutêtre en modifiant légèrement les termes pour l'adapter à la situation . . .»).

[8] «Die Stadt bildet das Verbindungsglied zwischen der Geschichte Jesu und der Existenz der Kirche» (H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas = Beitr. z. hist. Theol. 17, Tübingen [3]1960, 124).

aber aus dem joh Sprachcharakter der Parakletsprüche können gewichtige Schlüsse «fundamentaltheologischer» Art gezogen werden, wie sich weiter unten zeigen wird. Zunächst müssen die Aussagen über die Tätigkeit des Parakleten näher ins Auge gefaßt werden.

II. Die Aussagen über die Funktionen des Parakleten

Die Funktionen des Parakleten kommen in den fünf Sprüchen in einer Reihe verbaler Termini zur Sprache. Es sind folgende: εἶναι (μεθ' ὑμῶν, ἐν ὑμῖν), μένειν (παρ' ὑμῖν), διδάσκειν, ὑπομιμνήσκειν, μαρτυρεῖν, ἐλέγχειν, ὁδηγεῖν, λαλεῖν, ἀναγγέλλειν, δοξάζειν. Diese gilt es mit ihrem Kontext näher ins Auge zu fassen. Wir gehen dabei am besten von den Verba des zweiten Spruchs aus.

1. διδάσκειν. Der Begriff begegnet im Joh-Ev 9mal, davon 3mal im Munde Jesu. Im Vergleich mit dem spätjüdischen Sprachgebrauch fällt in den Evv die absolute Verwendung des Terminus διδάσκειν auf: Jesus ist eben der Lehrer schlechthin [9]. διδάσκειν hat speziell bei Joh fast die Bedeutung «offenbaren»; vgl. besonders Joh 8, 28 (καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατήρ, ταῦτα λαλῶ); 1 Joh 2, 27 (... τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ): das Subjekt des Satzes, χρῖσμα, ist der heilige Geist [10], der in engster Verbindung mit Christus gesehen wird (ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ); er «lehrt» die Gemeinde «über alles». Die «Totalität» der Lehre ist also Geschenk des heiligen Geistes, und zwar für jene Gemeinde, die in dem bleibt, was sie «von Anfang an» gehört hat (nämlich von den apostolischen Augen- und Ohrenzeugen), so daß sie nicht nötig hat, von den Irrlehrern belehrt zu werden (vgl. 2, 24–27). Von dieser Offenbarungsfunktion des Geistes redet auch der zweite Parakletspruch (ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα); aus dem Kontext geht aber nicht eindeutig hervor, ob die «belehrende» Funktion des Parakleten nur ein «Festhalten» «alles» dessen ist, was Christus schon die Jünger gelehrt hat (vgl. 14, 25), oder eine «Ergänzung» seiner Lehre oder eine «Interpretation» derselben. Darüber jedoch erst weiter unten.

2. ὑπομιμνήσκειν. Dieses Kompositum begegnet im Ev und in den Briefen nur je 1mal, während das Simplexverbum in der medialen Form μιμνήσκεσθαι sich 3mal im Ev findet (2, 17. 22; 12, 16). Aus dem Kontext dieser Stellen geht hervor, daß der Vorgang des «Sich-

---

[9] Vgl. K. H. Rengstorf: TWNT II 143f.

[10] Vgl. R. Schnackenburg, Die Johannesbriefe, Freiburg 1953, 142; Rengstorf a. a. O. 146.

erinnerns» nicht bloß ein Auftauchen aus der Vergessenheit oder Unbeachtetheit besagen will, sondern auch mit Einsicht und Verständnis verbunden ist, so daß μ. beinahe die Bedeutung des joh γινώσκειν annimmt. Gilt das auch für den Terminus ὑπομιμνῄσκειν im zweiten Parakletspruch? Die Frage darf wohl bejaht werden. Das Wort Jesu wird vom Parakleten in «Erinnerung» gebracht, aber «natürlich nicht in dem Sinne historischer Rekonstruktion, sondern als Vergegenwärtigung des in ihm hereingebrochenen eschatologischen Geschehens» (wie Bultmann es in seiner Sprache formuliert[11]); ich möchte lieber und einfacher sagen: «sondern als vertiefte Einsicht in Wort und Werk Jesu». διδάσκειν und ὑπομιμνῄσκειν sind dann nicht «eines» (so Bultmann), sondern stehen zueinander wie «Offenbarung» und «Glaubensgnosis», zumal im V. 26b der Relativsatz ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ sich vermutlich nur auf das von ὑπομ. abhängige πάντα bezieht. Der heilige Geist schenkt der Kirche die volle Offenbarung und die vertiefte Einsicht in Werk und Wesen Jesu. Letztenendes läßt sich freilich beides nicht völlig voneinander trennen. Wichtig ist wieder die Idee der «Totalität» in diesen Aussagen über das Wirken des Parakleten (πάντα!).

3. μαρτυρεῖν (dritter Parakletspruch). Das Verbum μαρτυρεῖν gehört zur besonderen Lieblingsterminologie des vierten Evangelisten[12] (Mt 1mal; Mk 0mal; Lk 1mal, allerdings 10mal in der Apg). Auch dieser Begriff transzendiert sehr stark seine «Alltagsbedeutung» (vor dem Gericht etwas durch Aussage bestätigen); μ. im joh Verständnis ist vielmehr ein werbendes Eintreten für das Bezeugte; es geht manchmal fast über in die Bedeutung ὁμολογεῖν («bekennen»). Wie aber aus V. 27 im dritten Parakletspruch hervorgeht, darf das Moment des Zeugnisses für vergangenes Geschehen aus dem Begriff μ. nicht ausgeschaltet werden (ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς μετ᾽ ἐμοῦ ἐστε!). Das die Verse 26 und 27 verbindende *καί* will wohl besagen, daß sich das Zeugnis der apostolischen Augen- und Ohrenzeugen mit dem «Zeugnis» des heiligen Geistes in der christologischen Verkündigung der Kirche (περὶ ἐμοῦ, μετ᾽ ἐμοῦ) verbinden, wobei freilich «beide» Zeugnisse für Christus nicht den Sinn einer Addition haben können, sondern das Zeugnis des Geistes konkretisiert sich im Zeugnis der Apostel, wodurch dieses eben wesentlich mehr wird als eine bloße Reproduktion historischer Vorgänge: das geisterfüllte Zeugnis der Apostel läßt die

[11] Das Evangelium des Johannes, Göttingen [11]1950, z. St.

[12] O. Michel, Biblisches Bekennen und Bezeugen. Ὁμολογεῖν und μαρτυρεῖν im bibl. Sprachgebrauch: EvT 2 (1935) 231–245; H. Strathmann, TWNT IV 477–520; Ign. de la Potterie, La notion de témoignage dans S. Jean: Sacra Pagina II, Paris-Gembloux 1959, 193–208 (Lit.).

Kirche vielmehr erkennen, wer Jesus in Wirklichkeit war, oder besser gesagt: ist [13].

4. ἐλέγχειν (vierter Parakletspruch). Da es sich in diesem Spruch um eine Thematik handelt, die mit jener unseres Referats nicht unmittelbar zu tun hat, kann diese Aussage über den Parakleten übergangen werden. Um so wichtiger sind jene des fünften Spruchs.

5. ὁδηγεῖν. Der Terminus heißt wörtlich «leiten», «führen» (z. B. einen Blinden führen; vgl. Mt 15, 14); übertragen: «hinführen», «einführen», «anleiten»[14]. Nach Apg 8, 31 fragt der «Diakon» Philippus den Kämmerer aus Äthiopien, der gerade im Buche des Propheten Isaias liest: «Verstehst du (γινώσκεις) auch, was du liesest? Der antwortete: Wie sollte ich dazu imstande sein, wenn mich niemand *anleitet* (ἐὰν μή τις ὁδηγήσει με)?». Nach diesem Text hat das ὁδηγεῖν zum Ziel das γινώσκειν, d. h. das Verständnis, die «Gnosis», hier eines Schrifttextes. Ist derartiges auch gemeint, wenn es im vierten Parakletspruch heißt, daß «der Geist der Wahrheit euch in die ganze Wahrheit einführen wird»? Zunächst könnte man das meinen. Aber aus dem vorausgehenden V. 12 geht hervor, daß nun doch diese «einführende» Funktion des Parakleten etwas ist, was zur Unterweisung Jesu «additiv» hinzukommt; denn Jesus sagt den Jüngern «noch vieles» (ἔτι πολλά) nicht, da sie es noch nicht ertragen können [15]. Der weitere Kontext läßt allerdings keinen Zweifel, daß auch die «ganze Wahrheit» unlöslich mit Jesus, genauer: mit dem erhöhten Herrn, zusammenhängt (ἐκ τοῦ ἐμοῦ!); sie wird nicht «neben» die Verkündigung Jesu treten, als etwas völlig Unabhängiges von ihr, noch sie überbieten und erst recht nicht in Konkurrenz zu ihr treten. Der Ausdruck ἀλήθεια πᾶσα ist vielmehr «an Jesus, die personale Wahrheit gebunden» (Thüsing) [16]. ὁδηγεῖν meint also im dritten Parakletspruch die zur Botschaft des historischen Jesus *hinzukommende* Erschließung der vollen, ganzen «Christuswahrheit»[17]. Die Funktion des Parakleten

---

[13] Vgl. auch de la Potterie, 208.

[14] Vgl. W. Bauer, WB s. v.

[15] Man beachte auch noch die Abhebung des V. 13 vom V. 12 mit Hilfe der Adversativpartikel δέ.

[16] Erhöhung und Verherrlichung, 147.

[17] Die LA ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (S D L W Θ b e ff² 1 al) halten viele Ausleger wie W. Michaelis (TWNT V 104/33f), Thüsing (Erhöhung und Verherrlichung, 148f), Barrett (The Gospel acc. to St. John, London 1955, z. St.) für ursprünglich. «... εἰς τ. ἀλ. suggests that, under the Spirit's guidance, the disciples will come to know all truth, ἐν τ. ἀλ. suggests guidance in the whole sphere of truth; they will be kept in the truth of God ... which is guaranteed by the mission of Jesus» (Barrett). Wahrscheinlich ist aber die LA ἐν τ. ἀλ. sekundäre Angleichung an den Sprachgebrauch der LXX (Ps 5, 9; 26, 11; 142, 10;

wird im V. 13b begründet (vgl. γάρ). Was soll aber eigentlich begründet werden? Offensichtlich die Befähigung des Parakleten, die Kirche in die volle Christuswahrheit einführen zu können: Weil er nicht «aus Eigenem», sondern Gehörtes «sprechen wird»; ob vom Vater oder Jesus «Gehörtes», bleibt angesichts der Aussage des V. 15a gleichgültig. Bultmann meint in seinem Joh-Kommentar z. St.: «Aber damit ist eben gesagt, daß das Wort des Geistes kein Neues ist gegenüber dem Worte Jesu, sondern daß der Geist dieses nur neu sagen wird». Wie wir aber vorher schon darlegten, geht aus dem Kontext doch klar hervor, daß das Wort des Geistes ein «Neues» ist, das zum Wort Jesu hinzukommt; nur ist das Neue auch «Christuswahrheit». Das «Viele», das die Jünger «jetzt» noch nicht «ertragen» können, kommt in der «einführenden» Wirksamkeit des Geistes ans Licht, und darin besteht die «Ganzheit» der Wahrheit, nicht in einem «Jeweils» der Wahrheitsaneignung durch den Glauben, wie Bultmann interpretiert («Der Glaube wird jeweils die ›Wahrheit‹ sehen, d. h. er wird des im Worte offenbaren Gottes gerade dadurch jeweils gewiß werden, daß er im Lichte dieses Wortes die Gegenwart versteht»). Dagegen kann man mit Bultmann sagen, daß «Jesus durch den Geist gleichsam ersetzt werden» muß, der Geist also gewissermaßen an seine Stelle tritt [18]. Das Neue, das er über die Botschaft des historischen Jesus hinaus bringt, besteht, wie vor allem aus der Aussage des V. 15 ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει hervorgeht, primär in der Explikation des Geheimnisses Jesu, vor allem also in «Christologie»[19].

6. ἀναγγέλλειν. Der Terminus, der im fünften Spruch 3mal erscheint, bedeutet eigentlich «einen Bericht erstatten» (nämlich über das, was man erlebt und gehört hat), «Gehörtes wiederholen» (ἀν-αγγέλλειν), «eine Botschaft weitergeben»[20], dann auch einfach

---

Neh 9, 19; Sap 9, 11; 10, 10. 17). Durch die Enthüllung des «Kommenden» wird die Wahrheit erst «ganz», d. h. vollständig. Vgl. auch noch Lagrange, z. St.

[18] Völlig ungenügend ist es, zu sagen, «daß πνεῦμα für Johannes nichts anderes ist als die Kraft der Verkündigung Jesu als des Erlösers, in der die Gotteswelt dem Menschen begegnet» (so E. Schweizer: TWNT VI 442/23ff). Diese Interpretation schwächt die Aussagen der Parakletsprüche entscheidend ab.

[19] Wikenhauser sagt in seinem Kommentar: «Damit wird das Verständnis einzelner Worte und Handlungen Jesu, deren eigentlicher Sinn den Jüngern zunächst verborgen blieb . . . , ferner der Schriftgemäßheit seines Todes zur Beseitigung des Ärgernisses des Kreuzestodes . . . , vor allem aber eine vertiefte Einsicht in das gesamte Erlösungswerk Christi mit seinem universalen Ziel gemeint sein, wie es uns die Briefe des NT's sichtbar machen. Erst durch sein Wirken wird der ganze reiche Inhalt der von Jesus gebrachten Offenbarung den Jüngern erschlossen werden.» Lagrange: «. . . la verité toujours mieux connue, l'investigation sous l'action de l'Esprit, quoiqu'elle ne soit jamais enregistrée et promulguée tout entière comme un résultat acquis . . .»

[20] Vgl. P. Joüon: RScRel 28 (1938) 234f; Liddell-Scott, s. v.

«bekanntgeben», «verkündigen» (insofern bedeutungsgleich mit ἀπαγγέλλειν, vgl. 1 Joh 1, 3 mit 1, 5). Da der Paraklet nach Joh 16, 13–15 vom «Eigentum» Jesu «empfängt», wird ἀναγγέλλειν im fünften Parakletspruch mehr die Bedeutung haben: eine empfangene Botschaft weitergeben. Diese Botschaft bezieht sich nach V. 13 auf das «Kommende» (τὰ ἐρχόμενα). Was ist damit gemeint? Darauf kann keine eindeutige Antwort gegeben werden. Man denkt unwillkürlich bei dem «Kommenden» an die Ereignisse der Endzeit, wie sie etwa in der Joh-Apk geschildert werden, die ja eigentlich nur eine Entfaltung der syn Apk darstellt. Wikenhauser will den Ausdruck in dem weiteren Sinn verstehen, «daß der Paraklet auch die Gabe der Prophetie verleiht (1 Kor 13, 8; 14, 21–33; 1 Thess 5, 19f; 1 Joh 4, 1)». Wahrscheinlich aber kommt Thüsing der Sache am nächsten, wenn er vermutet, «daß das Verkünden der ἐρχόμενα mit dem gesamten Wirken des Geistes identisch ist», und so in τὰ ἐρχόμενα einen sehr weiten Begriff sieht, «der die ganze Durchführung des Heilswerkes durch den Geist bzw. die Jünger umfaßt»[21].

7. δοξάζειν. Der Ausdruck darf hier von seinem Objekt (ἐμέ) nicht getrennt werden: der Paraklet wird Jesus verherrlichen. Das bezieht sich kaum auf die Verherrlichung Jesu vor der Welt bei der Parusie – daran denkt Barrett –, sondern hängt, wie aus dem folgenden Begründungssatz hervorgeht, mit der Offenbarungsfunktion des Parakleten zusammen. δόξα ist nicht bloß Macht-, sondern auch Lichtbegriff und gehört in dieser Hinsicht zum Vorstellungsfeld «Offenbarung» (vgl. etwa Joh 1, 14, besonders aber 17, 22: Jesus hat die Doxa, die ihm der Vater gegeben, an die Jünger weitergegeben, d. h. er hat sich ihnen als der *geoffenbart*, der er in Wirklichkeit ist). Der Paraklet wird Jesus «verherrlichen» heißt also: er wird die Jünger (noch mehr als bisher) erkennen lassen, wer Jesus eigentlich ist. Die apostolische Christologie ist schon eine Enthüllung der verborgenen Doxa Jesu!

8. Erst jetzt sollen die Aussagen des ersten Parakletspruchs ins Auge gefaßt werden. Dort wird vom Geist der Wahrheit gesagt, daß er «mit» ihnen für immer sein, «bei» ihnen bleiben und «in» ihnen sein soll. Wichtig ist hier vor allem die Verheißung der *Dauer* des Geistbesitzes für die Jünger. Der Paraklet ist eine Gabe Gottes, die «für immer» (εἰς τὸν αἰῶνα) bei den Jüngern «bleiben» wird. Mit der einen Ausnahme von 9, 32 kommt der Terminus αἰών im vierten Ev nur in Verbindung mit der Präposition εἰς vor

[21] Erhöhung und Verherrlichung, 149. 153.

(4, 14; 6, 51. 58; 8, 35. 51. 52; 10, 28; 11, 26; 12, 34; 13, 8). εἰς τὸν αἰῶνα meint an all diesen Stellen *immerwährende, nie aufhörende Dauer*. Wenn der Paraklet bei den Jüngern εἰς τὸν αἰῶνα bleiben soll, so heißt das also, daß er nicht bloß für eine bestimmte Weile, eine mehr oder weniger lange Frist bei ihnen bleibt, sondern für immer. Daraus ergibt sich, daß der Geist der Wahrheit der Kirche für immer verheißen ist und in ihr jene Funktionen ausübt, die ihm in den Parakletsprüchen zugesprochen sind. Die Zeit der Kirche ist die Zeit der Wirksamkeit des Parakleten in ihr. –

Mit dieser Analyse der Parakletsprüche ist aber die Frage noch nicht beantwortet: Warum stehen sie überhaupt im vierten Ev? Die Antwort ist aber mit ihr schon entscheidend vorbereitet.

III. Der Zweck der johanneischen Parakletsprüche[22]

Nach dem Zweck der Parakletsprüche fragen heißt auch die Frage nach ihrem «Sitz im Leben» (der Kirche) stellen. *Wenn* ein Ev seinen «Sitz im Leben» in der konkreten Situation seiner Abfassungszeit hat, dann in erster Linie das Joh-Ev. Das ist keine neue Erkenntnis. Denn schon längst hat man erkannt, daß das vierte Ev ein polemisches Werk ist, das sich auseinandersetzt mit ganz konkreten Problemen und Gefahren der spätapostolischen Zeit. Schon der Prolog läßt die dreifache Hauptfront, an der das vierte Ev kämpft, erkennen. Da sind einmal die Täuferverehrer, deren Anschauungen zurückgewiesen werden (vgl. 1,8: «Nicht war jener das Licht, vielmehr sollte er Zeugnis über das Licht geben»: eine ausgesprochen polemische Formulierung!); da sind die Anfänge des gnostizierenden Doketismus, der zur Aushöhlung der apostolischen Christologie zu führen droht (ihm wird in 1, 14 entgegengehalten: der Logos ist wirklich Fleisch geworden!); und da sind schließlich «die Juden», deren Einwände gegen die apostolische Christusverkündigung in scharfer Antithese zurückgewiesen werden (1, 17: «Das Gesetz wurde durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit wurde Wirklichkeit durch Jesus Christus»). Natürlich läßt sich nicht hinter allem und jedem, was im vierten Ev gesagt ist, konkrete Polemik vermuten; da gibt es auch Berichte und «positive» Unterweisung.

Die Beobachtung aber, daß das Joh-Ev weithin ein polemisches Werk ist, führt schon zu der grundsätzlichen Überlegung: Warum hat Johannes überhaupt noch ein Ev, eine Vita Jesu also, geschrieben, nachdem die Evangelienschreibung doch schon seit

---

[22] Dieser III. Teil des Referats ist mehr ein Versuch als die Vorlage eines absolut sicheren Ergebnisses.

dreißig Jahren abgeschlossen zu sein schien [23]? Man hat darauf geantwortet: Aus Gründen der Opposition – wobei unter «Opposition» etwas anderes gemeint ist als vorher im Ausdruck «Polemik», nämlich folgendes: Der Verfasser wollte seinen «Christus präsens» gegen den Jesus der kirchlich-synoptischen *Tradition* stellen (so E. Käsemann) [24]. Schon A. Loisy hat eine ähnliche, wenn auch weniger radikale These vertreten: «L'auteur se rend suffisamment compte de la différence qui existe entre la théologie johannique et l'enseignement attribué à Jésus par la tradition apostolique» [25]. Wodurch fühlt Johannes sich dazu legitimiert? Loisy antwortet darauf: durch den Geist («Ce qu'il dit de l'Esprit doit expliquer cette différence: la théologie johannique est une interprétation de l'Évangile qui a été suggérée par l'Esprit») [26]. Dann wäre der Zweck der Parakletsprüche der: durch sie soll das Werk des Evangelisten, *sein Evangelium,* legitimiert und gedeckt werden! Auch H. Sasse vertrat eine ähnliche Ansicht [27], denn er sieht einen Zusammenhang zwischen den Parakletverheißungen und der Entstehung des vierten Evangeliums: «Vielleicht ist das Johannesevangelium selbst die Botschaft des Parakleten . . .»; diese «nichts anderes als das vierte Evangelium» [28].

Was ist dazu zu sagen? Zunächst dies, daß an diesen Anschauungen etwas Wahres ist, besonders an der zuletzt genannten. Man darf nur die «Differenz» zwischen dem joh und dem syn Christuskerygma nicht übertreiben; die joh Christologie ist in ihren *Wesens*elementen (Präexistenz, Gottessohnschaft Jesu, Messias-Menschensohndogmatik, Parusie) keine andere als die synoptische und schon die vorsynoptische, wie eine formgeschichtliche Untersuchung gerade des ältesten Kerygmas im NT erkennen läßt [29]. Joh schreibt sein Ev, nicht, um die syn Evv zu verdrängen (so Windisch) oder gar in Opposition zur syn Tradition (so Käsemann), sondern vor allem gegen eine doketisch-gnostische Erweichung des

---

[23] Vgl. auch F. Mußner, Der historische Jesus und der Christus des Glaubens, BZ, N. F. 2 (1957) 236f.

[24] Ketzer und Zeuge: ZTK 49 (1951) 292–311 (bes. 305–310). Vgl. auch A. Kragerud, Der Lieblingsjünger (Oslo 1959): Kr. vertritt die These, daß der «Lieblingsjünger» der Exponent eines nachapostolischen Wanderprophetismus sei, der in Spannung zum petrinischen «Gemeindeamt» gestanden habe. Das vierte Ev sei ein Produkt dieses joh Wanderprophetismus.

[25] Le quatrième Évangile, Paris ²1921, 432.

[26] Ebd.

[27] Vgl. ZNW 24 (1925) 273f.

[28] Auch Kragerud (vgl. Anm. 24) ist der Meinung, daß der «Lieblingsjünger» «den Parakleten repräsentiert und irgendwie Verkörperung desselben ist» (a. a. O. 82).

[29] Vergl. etwa C. H. Dodd, Le Kerygma apostolique dans le quatrième évangile: RHPhilRel 31 (1951) 265–274.

apostolischen Christuskerygmas, indem er als letzter Augenzeuge die Doxa des himmlisch-göttlichen Erlöserlogos am fleischgewordenen Jesus von Nazareth zur Anschauung bringt (vgl. besonders Joh 1, 14). Er interpretiert die Christusgeschichte gewiß neu, *eben im Hinblick auf die theologiegeschichtliche Situation der Neunzigerjahre* und mit den Mitteln einer vertieften Sicht des «Christusphänomens». Selbstverständlich geben die Parakletsprüche dabei die Antwort auf die Frage: Wieweit ist eine solche vertiefte Schau und Interpretation des Christusereignisses sachgemäß und legitim? Sie ist es, weil *der Geist* den Evangelisten dabei führt und lehrt! Dies gilt aber nicht bloß für den Joh-Evangelisten, sondern auch für die syn Evangelisten, ja schon für «das Evangelium vor den Evangelien» und die apostolische Christusverkündigung überhaupt. Die Formgeschichte hat uns ja erkennen lassen, daß auch die syn Evv keine «neutralen» Berichte über Jesus von Nazareth, sondern auch «Glaubenszeugnisse» sind. D. h. die interpretierende, «einführende» Funktion des Parakleten ist von Anfang an in der Kirche am Werk. Die Formulierung der Parakletsprüche und die Situation, in die sie gestellt sind – sie befinden sich in den Abschiedsreden Jesu, in denen Jesus zu *allen* Aposteln spricht –, lassen deutlich erkennen, daß der Evangelist mit ihnen nicht bloß *seine* Interpretation der Geschichte und Gestalt Jesu «decken» will, sondern die apostolische Christusverkündigung überhaupt – sie sind an die Apostel in ihrer Gesamtheit gerichtet (vgl. die Pluralia ὑμῶν, ὑμῖν, ὑμᾶς!). Der Geist führt die Apostel in ihrem Christuszeugnis in der Welt: das ist mit den Parakletsprüchen zunächst gesagt.

Nun müssen wir aber noch einen Schritt weitergehen. Wir haben vorher betont: das Joh-Ev ist ein polemisches Werk, das Antwort gibt auf Fragen, die mit der theologie- und kirchengeschichtlichen Situation der Abfassungszeit zusammenhängen. Außerdem haben wir erkannt, daß der Evangelist an der Formulierung der Parakletsprüche entscheidend beteiligt ist. Noch aber bleibt die Frage: Warum stehen die Parakletsprüche überhaupt im vierten Ev? Eine Antwort auf diese Frage haben wir schon gehört: sie «legitimieren» das nachösterliche, apostolische Christuszeugnis. Es mußte aber am Ausgang des apostolischen Zeitalters – und Johannes schreibt als letzter Augenzeuge – noch eine andere Frage entstehen: *Was wird aus der Christusverkündigung in der Kirche, wenn die Generation der apostolischen Augenzeugen ausgestorben ist?* Wer garantiert dann für ihre Wahrheit und Richtigkeit? Wer schafft weiterhin in der Kirche wahre christologische

«Gnosis»? Die Parakletsprüche geben darauf die Antwort: Es ist das göttliche Pneuma, das schon die Apostel bei ihrer μαρτυρία geführt hat, das auch weiterhin die Kirche in ihrem Christuszeugnis führt. Dies geht vor allem aus dem ersten Parakletspruch hervor, in dem der Beistand des Geistes «für immer» verheißen wird. Joh stellt zwar nicht expresse die Frage: Wer spricht legitim und richtig über Christus und seine Offenbarung, wenn die Apostel nicht mehr leben? Er braucht das aber auch gar nicht zu tun; denn die Antwort ist mit den Parakletsprüchen in seinem Ev schon gegeben.

Der Geist der Wahrheit wird den *apostolischen* Zeugen gegeben: ihnen, nicht der ganzen Gemeinde, und der Welt schon gar nicht (vgl. den ersten Parakletspruch). Aus Joh 15, 27, welcher Vers in unmittelbarem Zusammenhang mit dem dritten Parakletspruch steht, geht klar hervor, daß der vierte Evangelist einen streng umrissenen Begriff des Apostels hat: Apostel sind jene, die «von Anfang an» (ἀπ᾽ ἀρχῆς) bei Jesus waren. Joh kennt zwar auch ein Pneuma, das alle Gläubigen empfangen (vgl. 7, 39; 4, 14), aber offensichtlich gibt es für ihn daneben eine spezifische Geistgabe, die nur den apostolischen Zeugen geschenkt wird, um sie zum Christuszeugnis in der Welt zu befähigen – wobei hier «Christuszeugnis» schon den besonderen Sinn von «Christologie» hat, wie aus den Parakletsprüchen selbst hervorgeht. In diesem Sinn ist die Geistgabe also *an das apostolische Amt* gebunden; das heißt aber auch: der Geist spricht nicht unmittelbar, sondern nur im konkreten apostolischen Zeugnis. Insofern sind auch die joh Parakletsprüche ein Zeugnis für den sogenannten Frühkatholizismus im NT[30].

---

30 Gewiß repräsentieren die Apostel in den joh Abschiedsreden auch die Gesamtkirche, dennoch richten sich diese einschließlich der Parakletsprüche in erster Linie an die Apostel im strengen Sinn; vgl. 13, 18 (die von Jesus «Erwählten» sind die Zwölf [vgl. auch 15, 16], von denen Judas Iskariot ausdrücklich geschieden wird [dazu auch 13, 21]); 14, 7–9 (angesprochen sind wieder die Apostel, mit denen Jesus «so lange Zeit» beisammen war); 15, 20 («euer Wort» ist das Wort der Apostel, das sie, die Nichtapostel, auf ihre Predigt hin «bewahren»); 15, 27 (dritter Parakletspruch: hier ist der Bezug auf die apostolischen *Augenzeugen* ganz eindeutig); 16, 25 (Jesus hat in παροιμίαι zu den Aposteln gesprochen); 16, 29 (die μαθηταὶ αὐτοῦ sind die Apostel). Im «hohepriesterlichen Gebet» könnte man an alle Gläubigen denken (vgl. 17, 6 τοῖς ἀνθρώποις), aber aus 17, 12 geht doch wieder hervor, daß auch damit zunächst die Apostel gemeint sind; denn der «Sohn des Verderbens» wird von ihnen abgehoben; vgl. ferner 17, 13 («ich gab ihnen [den Aposteln] dein Wort»); 17, 18 («ich habe sie [die Apostel] in die Welt gesandt»); in 17, 20 werden die Apostel ausdrücklich von den (zukünftigen) Gläubigen unterschieden («nicht nur für diese [die Apostel], sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben»). Wenn im ersten Parakletspruch der Beistand den Aposteln «für immer» verheißen wird, dann setzt das voraus, daß das apostolische Amt in der Kirche bleibt, und diese «Voraussetzung» ist um so wahrscheinlicher, als das vierte Ev in einer Zeit

Der Paraklet schafft also in der Kirche entscheidend mit *an der apostolischen Tradition.* Damit ist endlich das Stichwort gefallen, das im Thema dieses Referats genannt ist. Daß dieses Stichwort erst jetzt fällt, ist nicht durch einen schlechten Aufbau unseres Referats bedingt. Vielmehr kann darüber erst gesprochen werden, nachdem die anderen Probleme diskutiert sind.

Ich formulierte vorher: «Der Geist spricht nicht unmittelbar, sondern nur im konkreten apostolischen Zeugnis.» Da entsteht aber sofort eine neue Frage: Wo ist dieses «konkrete apostolische Zeugnis» aufbewahrt? Nur in den Evv (allgemein: in der «Schrift») oder *dazu auch* – man beachte die Formulierung! – in der (mündlichen) Tradition? Gibt das vierte Ev auf diese Frage eine Antwort? Und wie hängt diese mit den Parakletsprüchen zusammen?

Zunächst muß man zur Beantwortung dieser schwierigen Fragen den *Schriftbegriff* des vierten Evs ins Auge fassen. Eine Untersuchung der Vokabeln γραφή und γράφειν (γράφεσθαι) im Joh-Ev zeigt, daß «die Schrift» für den joh Christus und das Ev das Alte Testament ist. Es gibt aber eine Stelle, die besondere Aufmerksamkeit verdient; das ist Joh 20, 31: ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ... Hier wird nicht gesagt, daß das «Wort» oder das «Kerygma» den Zweck habe, den Glauben an Jesus als den Christus und Sohn Gottes zu wecken, sondern *die Schrift, und zwar die vorliegende Schrift: das Joh-Ev.* Das konkrete, geschriebene Evangelium soll also den Glauben erwecken! Soweit ich sehe, gibt es keine damit vergleichbare Aussage im NT[31]. Mit dieser Beobachtung über Joh 20, 31 bestätigt sich aber deutlich genug, daß der Evangelist selbst sich vom Parakleten geführt weiß, als er sein Werk schreibt. Man kann sagen, daß seine Schrift durch Joh 20, 31 zur «Glaubensquelle» erklärt wird, da sie ja nicht bloß Glauben wecken, sondern zugleich einen bestimmten Glaubensinhalt vermitteln will und in der Tat vermittelt. Versteht der Evangelist aber sein Ev als die einzige «Glaubensquelle»? Dies scheint nicht der Fall zu sein. Denn es ist noch auf eine andere Formulierung des Joh-Evs aufmerksam zu machen, die ebenfalls besondere Beachtung verdient, nämlich auf Joh 17, 20: «Nicht für diese allein bitte ich, sondern auch für die, die *durch ihr Wort* (διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν) an mich glauben». Der Glaube an Jesus wird nach dieser Stelle «durch das Wort» der Apostel geweckt; λόγος

---

entstanden ist, in der die Generation der apostolischen Augenzeugen schon fast völlig ausgestorben war.

[31] 1 Joh 5, 13 kommt dafür nicht in Frage; denn hier bezweckt der Verfasser mit seinem Schreiben nur den Wunsch, «daß seine Adressaten sich ihres Heiles *bewußt* sind (εἰδῆτε)» (Schnackenburg, z. St.).

hat hier, entsprechend dem übrigen Sprachgebrauch des vierten Evs (vom Prolog abgesehen), die Bedeutung: Offenbarung, Verkündigung, Predigt. Zweifellos ist in Joh 17, 20 der in der konkreten Verkündigung, also *in der mündlichen Predigt* vorgebrachte «Logos» der Apostel gemeint, der den Christusglauben schafft. So ist auch die Predigt der Apostel nach Joh 17, 20 «Glaubensquelle». Daß dieser (mündliche) Logos der Apostel später ganz in die «neue» γραφή, in das schriftlich fixierte Ev eingegangen sei, ist gewiß nicht die Auffassung des vierten Evs (vgl. Joh 20, 30; 21, 25). Denn der erste Parakletspruch betont gerade den *bleibenden* Beistand des Parakleten für die Kirche, und die Frage nach dem Zweck der Parakletsprüche im Ev scheint (auch) gerade das Problem zu beantworten, was «in Zukunft», nach dem Tode der Apostel, aus der apostolischen Christusbotschaft werden soll. Die traditionsschaffende viva vox des apostolischen Christuszeugnisses wird «für immer» durch das Wirken des Parakleten in der Kirche anwesend und wirksam sein. Er führt die Kirche allmählich «in die ganze Wahrheit» ein. –

Zusammenfassend kann nun gesagt werden, daß es nach dem Joh-Ev den lebendigen Logos der Apostel gibt, *in* deren Zeugnis der Gottesgeist selbst Zeugnis für die Wahrheit ablegt. Dieses apostolische, geistgewirkte Christuszeugnis ist *zum Teil* in das (schriftliche) Ev eingegangen (Joh 20, 30). Daß aber das *gesamt*-apostolische Christuszeugnis nach der Meinung des vierten Evangelisten in die Schrift eingegangen ist, kann den Parakletsprüchen (oder anderen Aussagen des Evs) nicht entnommen werden. Nachdem der Geist der Wahrheit «für immer» bei den «beamteten» Zeugen bleibt und sie (allmählich) «in die ganze Wahrheit» einführt, muß man wohl sagen, daß die Parakletsprüche das sola scriptura-Prinzip nicht zulassen, auch nicht in dem Sinne, daß implicite das gesamt-apostolische Zeugnis in der Schrift anwesend sei und die «einführende» Funktion des Parakleten nur in der Erschließung der Schrift bestünde. Besonders die Aussage, daß der Geist der Wahrheit die Zeugen «an alles erinnern wird», was Jesus gelehrt hat, scheint eher vorauszusetzen, daß in der Kirche die «ganze Wahrheit» zwar schon immer im «Gedächtnis» *des Geistes* vorhanden war und ist, nicht aber von Anfang an im reflexen Glaubensbewußtsein der menschlichen Zeugen. Vielmehr schafft der Geist zusammen mit den apostolischen Zeugen die eine traditio divina *in Schrift und mündlicher Überlieferung.*

Es sei zuletzt gestattet, diese Ergebnisse auf die aktuelle Diskussion über die zwei Glaubensquellen in der Kirche anzuwen-

den[32]. Man darf dann wohl sagen: Der Joh-Evangelist würde eher für ein «et» der beiden Glaubensquellen als für ein «partim-partim» plädieren, obwohl wir vorher formulierten: das apostolische Christuszeugnis sei «zum Teil» in das Ev eingegangen. Denn obwohl er den «Logos», die viva vox apostolorum, als auch die γραφή in Form seines Evs als die beiden Glaubensquellen kennt, würde er «beide» kaum trennen, sondern *als lebendige Einheit* betrachten, weil der eine Gottesgeist in ihnen sein Zeugnis für Christus ablegt[33]. Schrift und Tradition sind keine toten Abfallsprodukte des göttlichen Geistes, sondern sein in der Kirche stets lebendig bleibendes und werdendes Zeugnis, in denen Christus fortschreitend «verherrlicht» wird, bis seine Doxa einst vor aller Welt voll sichtbar wird. Das Werden und Wachsen der traditio divina in der Kirche ist deshalb als Werk des Gottesgeistes *ein eschatologisches Ereignis.*

(Abgeschlossen am 29. September 1960)

---

[32] Vgl. dazu etwa P. Lengsfeld, Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1960, 118–128.

[33] Es sei hier auch verwiesen auf J. L. Leuba, Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition im NT: Kerygma und Dogma 4 (1958) 234–250. Vgl. ferner noch J. Michl, Der Geist als Garant des rechten Glaubens (Vom Wort des Lebens = NtlAbh. 1. Erg.-Bd.), Münster 1951, 142–151; O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954; G. Söhngen, Überlieferung und apostolische Verkündigung, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 305–323.

Die Sammelberichte der Apostelgeschichte

Von Heinrich Zimmermann, Paderborn

I

M. Dibelius charakterisiert die Sammelberichte der Apg (wir haben es hier mit Apg 2, 42–47; 4, 32–35; 5, 11–16 zu tun) gut, wenn er sagt, daß sie «zwischen die einzelnen Szenen und Erzählungen gestellt, Überleitungen und Verbreiterungen schaffen und so das in jenen Geschichten berichtete Einzelne als Spezialfall des hier geschilderten Zuständlichen erscheinen lassen» sollen [1]. Durch die schriftstellerische Technik der Einschaltung solcher Sammelberichte erreicht der Verfasser der Apg ein Mehrfaches: 1. Er ist nun nicht mehr gezwungen, Einzelereignis an Einzelereignis zu reihen, sondern kann Übergänge schaffen und gleichzeitig einen wirklichen oder vermuteten Zeitraum zwischen den Einzelereignissen ausfüllen. 2. Durch die verallgemeinernde Zustandsschilderung gelingt es ihm, das Einzelereignis oder die Einzeltat ins Typische zu erheben (s. 4, 36. 37; 5, 1–10; vgl. damit 4, 32–35). Auf diese Weise, also indem er solche pragmatischen Zwischenbemerkungen einschaltet, versteht es der Verfasser, den Prozeß einer inneren Entwicklung der Urkirche anzudeuten, von dem ihm eine zusammenhängende Schilderung aus der Tradition nicht vorlag.

Die Kompositionstechnik der Sammelberichte trifft man schon im Mk-Ev an (s. etwa Mk 3, 10–12), und Lukas hat sie von dort her auch in sein Evangelium übernommen. In der Apg jedoch «scheint diese Technik noch bewußter zur Einführung der Erzählungsstücke verwendet zu sein»[2].

E. Haenchen gibt in seinem Kommentar zur Apg einen Überblick über die Geschichte der Erforschung der Summarien [3]. Danach lassen sich innerhalb dieser Geschichte zwei Epochen deutlich unterscheiden. In der ersten, die ungefähr den Zeitraum von 1890–1920 umfaßt, hat man die Sammelberichte noch nicht als eine literarische Sondergröße erkannt. Man bemüht sich vielmehr, mit literarkritischer Methode den einzelnen Abschnitt einer bestimmten Quelle zuzuweisen bzw. läßt ihn aus bestimmten

---

[1] M. Dibelius, Stilkritisches zur Apostelgeschichte: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von H. Greeven (FRLANT N. F. 42, der ganzen Reihe 60. Heft), Göttingen [3]1957, 15.

[2] A. a. O. 16.

[3] Die Apostelgeschichte (Meyer, 3. Abt.[12]), Göttingen 1959, 155ff.

Quellenbestandteilen zusammengesetzt sein, zwischen denen dann noch die Zutaten eines Redaktors erkannt werden. Hier muß man vor allem an die Arbeiten A. von Harnacks zur Apg erinnern[4]; aber auch der anderen «alten» Kritiker, wie etwa F. Spitta[5] oder J. Wellhausen[6], darf man gedenken.

Den Anstoß zu einer neuen Betrachtungsweise gab im Jahre 1923 M. Dibelius in seiner Abhandlung «Stilkritisches zur Apostelgeschichte»[7]. Dibelius gelangt zu der Erkenntnis, daß der Schriftsteller Lukas in den Sammelberichten Einzelfälle verallgemeinert und in bewußter Technik solche Erzählungsstücke einfügt, um eine Entwicklung anzudeuten, über die er eine zusammenhängende Tradition nicht besitzen konnte. Diesen Gedanken greift H. J. Cadbury in der Abhandlung «The Summaries in Acts» auf[8]. Nach ihm stehen die Summarien trennend und verbindend zugleich zwischen den Einzelgeschichten der Apg. Sie sind jünger als diese und beruhen meist auf der Verallgemeinerung einer Einzelbegebenheit. Wenn sie einander ähnlich sind, so mag das darauf zurückzuführen sein, daß Lukas dasselbe Summarium mehrfach benutzt, wie er sich auch in seinem Evangelium nicht scheut, dasselbe Markus-Summarium mehrfach zu verwerten. Stammen jedoch zwei ähnliche Sammelberichte aus *einer* schriftlichen Quelle, so gibt jeweils das zweite Summarium die Stelle an, an der das übernommene Summarium in der Quelle stand. Cadbury kommt nicht zu einem abschließenden Urteil darüber, ob Lukas die Sammelberichte schon mit seinen Quellen übernommen habe.

Hier setzen fast gleichzeitig J. Jeremias[9] und L. Cerfaux[10] ein. Beide sind der Meinung, daß man in den drei Sammelberichten Apg 2, 42–47; 4, 32–35 und 5, 11–16 zwischen altem Bestand und lukanischer Zutat unterscheiden muß, wenn sie auch in dem Urteil, was alter Bestand und lukanische Zutat sei, nicht übereinstimmen.

---

[4] Lukas der Arzt, der Verfasser des 3. Evangeliums und der Apostelgeschichte (Beitr. z. Einl. in das NT, 1. Heft), Leipzig 1906; Die Apostelgeschichte (Beitr. z. Einl. in das NT, 3. Heft), Leipzig 1908; Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien (Beitr. z. Einl. in das NT, 4. Heft), Leipzig 1911.

[5] Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert, Halle 1891.

[6] Kritische Analyse der Apostelgeschichte, Berlin 1914.

[7] In: Eucharisterion für H. Gunkel II (Göttingen 1923), 27–49; jetzt abgedruckt in dem von H. Greeven hrsgg. Sammelband (s. Anm. 1).

[8] In: The Beginnings of Christianity V (London 1933), 392–402.

[9] Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte: ZNW 36 (1937) 206–208.

[10] La composition de la première partie du Livre des Actes: ETLov 13 (1936) 667–691 (= Recueil L. Cerfaux II [Gembloux 1954] 63–91); vgl. La première communauté chrétienne à Jérusalem: ETLov 16 (1939) 5–31 (= Recueil L. Cerfaux II, 125–156).

Jeremias unterscheidet zwei Stadien innerhalb der Summarien: «Dem älteren Stadium gehören 2, 41–42; 4, 32. 34f; 5, 11–14 an, dem jüngeren Stadium 2, 43–47 (// 5, 11–14 + 4, 32. 34f + 2, 42) 4, 33 (// 5, 42; 2, 47a) und 5, 15f (// 8, 6f; 19, 11f).»[11] Cerfaux dagegen findet innerhalb des ersten Sammelberichtes in 2, 46. 47a den alten Bestand und erklärt 2, 41. 42 als lukanische Zutat[12]. Bei der Beurteilung des zweiten und dritten Summariums stimmt Cerfaux im wesentlichen mit Jeremias überein.

P. Benoit OP kommt in seinem Beitrag zu der Goguel-Festschrift, der den Titel trägt «Remarques sur les ‹sommaires› des Actes 2, 42 à 5», zu einer anderen Lösung[13]. Ein späterer Redaktor, der die Summarien schon mit dem Kontext verbunden vorfand, hat jedes durch Gedanken der beiden anderen erweitert. Um den Anschluß nach vorwärts und rückwärts nicht zu gefährden, hat er den Einschub jeweils in der Mitte des Abschnitts untergebracht (so 2, 43–45; 4, 33 und 5, 12b–14). Der auf solche Weise vorgehende Redaktor kann nach Benoit deshalb nicht Lukas selbst sein, weil dieser sich sicher nicht den einzelnen Abschnitt durch einen solchen Einschub verdorben hätte. Die eingefügten Stellen haben zudem, wie Benoit nachzuweisen glaubt, in Wortschatz und Stil nichtlukanischen Charakter. Erwähnen mag man noch die Bemerkungen Bo Reickes zu den Sammelberichten[14]. Reicke hält die Abschnitte Apg 2, 42–4, 31 und 4, 32 – 5, 52 für parallele Überlieferungen, die «ursprünglich fast dieselben Ereignisse schilderten»[15]. Lukas nahm sie nacheinander auf, ohne größere Veränderungen vorzunehmen. Die Summarien sind also nach Reicke nicht als Kompositionen des Lukas zu betrachten, sondern auf Traditionen zurückzuführen, die dem Verfasser bereits vorliegen. «Gerade die literarische Unvollkommenheit der Komposition zeugt von der Verankerung der Schilderung in vorliegenden Überlieferungen»[16].

II

Bevor man den Versuch unternimmt, die Eigenart der drei Sammelberichte zu erklären, empfiehlt es sich, die einzelnen Abschnitte genau zu betrachten und sie einer Einzelanalyse zu unterziehen.

---

11 A. a. O. 207.

12 La composition 677 (= Recueil L. Cerfaux II, 75).

13 Aux sources de la tradition chrétienne, Paris 1950, 1–10.

14 Glaube und Leben der Urgemeinde, Bemerkungen zu Apg 1–7 (Abh. z. Theol. des AT u. NT 32), Zürich 1957, 108–110.

15 A. a. O. 109.

16 A. a. O. 110.

Apg 2, 41–47

[41] οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι· [42] ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ καὶ τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς. [43] ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο. [44] πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά, [45] καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. [46] καθ᾽ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ᾽ οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, [47] αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σῳζομένους καθ᾽ ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

Apg 4, 32–35

[32] τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ᾽ ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά. [33] καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. [34] οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων [35] καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδοτο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.

Apg 5, 11–16

[11] καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ᾽ ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα. [12] διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ· καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος· [13] τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ᾽ ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός· [14] μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν· [15] ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν. [16] συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων εἰς Ἰερουσαλήμ, φέροντες ἀσθενεῖς καὶ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.

Bei allen drei Sammelberichten fällt auf, daß jeweils verschiedenartige Dinge einfach aneinandergereiht werden. So ist innerhalb des ersten Summariums V. 42 von dem religiösen Leben der Urgemeinde die Rede, V. 43 von den Wundern und Zeichen der Apostel, V. 44. 45 von der Gütergemeinschaft der Gläubigen in Jerusalem, V. 46. 47 schließlich wendet der Bericht sich wieder

dem religiösen Leben zu. So wird im zweiten Summarium zuerst von der Einheit der Kirche gesprochen, die in der Gütergemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck findet (V. 32), sodann von dem Zeugnis der Apostel (V. 33) und endlich von der Unterstützung der Armen innerhalb der Gemeinde durch die Besitzenden (V. 34. 35). So wird im dritten Summarium V. 11. 12a von den Zeichen und Wundern der Apostel berichtet, V. 12b–14 von dem religiösen Leben der Gläubigen und ihrem Wirken auf das Volk, V. 15 ist von Krankenheilungen des Petrus die Rede, und V. 16 wird ganz allgemein von Heilungswundern gesprochen.

Eine andere Eigenart der Sammelberichte, die sofort in die Augen springt, besteht darin, daß jeweils der eine von Elementen der anderen durchsetzt zu sein scheint. Der erste enthält Elemente des zweiten und dritten, der zweite Elemente des ersten und dritten, der dritte schließlich Elemente des ersten.

Die Einzelanalyse des *ersten Sammelberichtes* Apg 2, 42–47 gelangt zu folgendem Ergebnis: Der V. 42 ist als lukanisches Summarium anzusehen, das aus den V. 46 und 47 des ersten Sammelberichtes gebildet ist. Darauf weisen folgende Beobachtungen hin: In V. 42 begegnen vier Begriffe, die alle auf dem Hintergrund des in den V. 46. 47 Ausgesagten zu verstehen sind: προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων ist veranlaßt durch die Wendung προσκαρτεροῦντες ... ἐν τῷ ἱερῷ. Der Tempel ist für Lukas die Lehrstätte der Apostel (vgl. Apg 3, 11; 4, 2; 5, 21. 25. 42). Κοινωνία wird durch ὁμοθυμαδόν veranlaßt sein; es ist ein paulinisches Wort, das in der Apg nur an dieser Stelle, im Lk-Ev überhaupt nicht vorkommt, und bezeichnet hier die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου ist auf κλῶντές τε κατ᾽οἶκον ἄρτον zurückzuführen. Ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου als Bezeichnung des eucharistischen Mahles begegnet nur noch vielleicht Lk 24, 35; sonst findet sich in der Apg (20, 7. 11; 27, 35) und bei Paulus (1 Kor 10, 16; 11, 24) das Verbum κλᾶν. Ταῖς προσευχαῖς geht auf αἰνοῦντες τὸν θεόν zurück. Aus den verbalen Aussagen sind abstrakte Begriffe geworden. Dadurch, daß diese von προσκαρτερεῖν, dem einzigen Verbum, das aus V. 46 übernommen ist, abhängig gemacht werden, erfährt dieses eine merkliche Sinnänderung. Bedeutet es in V. 46 «sich fortgesetzt aufhalten», so heißt es hier «festhalten». Ist der V. 42 auf solche Weise erst nachträglich aus den V. 46. 47 geformt worden, so muß es als höchst unwahrscheinlich angesehen werden, daß die in ihm enthaltenen vier Begriffe den Ablauf des urchristlichen Gottesdienstes in seinen einzelnen Phasen angeben wollen, wie J. Jeremias auch in der neuesten Auflage seines Buches «Die Abendmahlsworte

Jesu» immer noch annimmt [17]. Auffällig an den V. 42. 43. 44 ist, daß viermal hintereinander zu Beginn des Satzes ein δέ steht (V. 42: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες, V. 43: ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος, πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα, V. 44: πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες). Hier muß man einfügen, daß zu dem Ganzen des ersten Sammelberichtes der V. 41 hinzugenommen werden muß, der den Bericht über das Pfingstereignis zum Abschluß bringt. An diesen Vers scheint der V. 44 sich ursprünglich angeschlossen zu haben; das δέ in V. 44 gehört also zu dem μέν in V. 41. Schaltet man das Dazwischenliegende aus, so entsteht folgender Zusammenhang: οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν κτλ. (V. 41), die Fortsetzung davon lautet: πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό (V. 44), und der Abschluß heißt: καθ' ἡμέραν κτλ. (V. 46. 47). Überschaut man das Ganze, so ist leicht einzusehen, daß es sich hier um einen Bericht handelt, der die Erzählung über das Pfingstereignis abschließt, indem er generalisierend das religiöse Leben der jerusalemischen Urgemeinde schildert. Folgendes wird darin ausgesagt: Die Gläubiggewordenen waren zusammen (ἐπὶ τὸ αὐτό), d. h. sie bildeten eine Gemeinschaft [18]. Diese zeigte sich darin: Täglich verweilten sie im Tempel, in den Häusern brachen sie Brot, sie lobten Gott und hatten Gunst beim ganzen Volke (vgl. Lk 2, 52).

Danach hat man V. 43 als Einschaltung zu betrachten, die aus dem dritten Sammelbericht herübergenommen wurde. Dort ist nämlich von dem φόβος (5, 11) und den σημεῖα καὶ τέρατα der Apostel die Rede (5, 12) [19]. Καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά (V. 44b) ist als Interpretament des Lukas zu ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό zu verstehen, woran sich aus

---

[17] Göttingen ³1960, 111–114; vgl. Jesus als Weltvollender (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 33, 4), Gütersloh 1930, 78.

[18] ἦσαν muß zum ursprünglichen Text gerechnet und darf nicht auf Grund der Zeugenschaft allein des Vaticanus, der Lateiner g p und des Origenes gestrichen werden (gegen Haenchen, Die Apostelgeschichte 154). Läßt man es fort, so hängt ἐπὶ τὸ αὐτό völlig in der Luft. L. Cerfaux bemerkt richtig, daß man es weder auf οἱ πιστεύσαντες noch natürlich auf εἶχον ἅπαντα κοινά beziehen kann. Wenn er allerdings sagt: «On est tenté de dire que l'expression a été transposée mécaniquement de Platon ou d'une source dérivée de la République dans le Livre des Actes, ou mieux dans le document que Luc a incorporé à son récit» (ETLov 16 [1939], 27 = Recueil L. Cerfaux II, 151), so ist ihm darin ganz sicher nicht zuzustimmen. Das ἐπὶ τὸ αὐτό gehört vielmehr notwendig zu ἦσαν und hat hier völlig den Klang dieser Wendung innerhalb der LXX. wo sie an vielen Stellen als Wiedergabe des hebräischen יחד bzw. יחדו begegnet (so Ex 26, 9; Dt 12, 15; 22, 10; 25, 5. 11; Jos 9, 2; Ri 6, 33; 19, 6; 2 Kg 2, 13; 10, 15; 12, 3; 1 Chr 10, 6; Ps 2, 2; 4, 8; 18, 9; 33, 3; 36, 38; 40, 6; 48, 2. 10; 52, 3; 61, 9; 70, 10; 73, 6. 8 u. ö.).

[19] Auch die Wortfolge τέρατα καὶ σημεῖα erweist 2, 43 gegenüber 5, 12 als sekundär; denn außer Apg 2, 43; 6, 8 und 7, 36 findet sich sonst innerhalb des NT immer die Reihenfolge σημεῖα καὶ τέρατα, und zwar Mt 24, 24; Mk 13, 22; Joh 4, 48; Apg 2, 22; 4, 30; 5, 12; 14, 3; 15, 12; Röm 15, 19; 2 Kor 12, 12; 2 Thess 2, 9; Hebr 2, 4, entsprechend dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der LXX Dt 13, 1. 2; 29, 3; 34, 11; Ps 134, 9; Sap 8, 8; Is 8, 18; 39, 21; Bar 2, 11; Dn 4, 34 u. ö.

dem zweiten Sammelbericht in einer etwas abgewandelten Form die Schilderung der «Gütergemeinschaft» innerhalb der Urgemeinde anschließt.

Der übrigbleibende Bericht hat folgenden Wortlaut:

[41] οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι· [44a] πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό. [46] καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, [47] αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σῳζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.

Der erste Einschub (V. 43), also die Erwähnung der τέρατα καὶ σημεῖα der Apostel, erklärt sich unmittelbar daraus, daß der erste Sammelbericht die Überleitung schaffen soll zu dem nachfolgenden Bericht über das Wunder des Petrus (3, 1ff). Der zweite Einschub (V. 44b. 45) wird unmittelbar durch 3, 6 veranlaßt sein, wo Petrus zu dem gelähmten Manne sagt: ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι.

Die Analyse des *zweiten Sammelberichtes* Apg 4, 32–35 ergibt folgendes Bild: V. 32a ist als Einschub anzusehen, der aus dem ersten Sammelbericht stammt. Hieß es dort: πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτό (V. 44a), so hier – etwas mehr ausgeschmückt –: τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία. Wie die Bemerkung καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά innerhalb des ersten Sammelberichtes (2, 44b) muß hier die Wendung ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά (V. 32c) als Interpretament des Lukas verstanden werden. Das läßt sich daran erkennen, daß ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά sich sowohl mit V. 32b als auch mit V. 34. 35 stößt. V. 32b besagt ja nur, daß die Besitzenden zugunsten ihrer armen Mitbrüder auf ihr Eigentumsrecht verzichten, bedingt also geradezu das Weiterbestehen des Privateigentums. Wenn es nötig ist (man beachte die beiden Imperfektformen ἔφερον und ἐτίθουν V. 34. 35), verkaufen sie von ihrem Besitztum und bringen den Erlös zu den Aposteln, damit er von diesen an die Armen verteilt werde. V. 33 enthält eine Einschaltung, die im wesentlichen aus V. 12 des dritten Sammelberichtes geformt ist. Unmittelbar veranlaßt scheint V. 33 durch 4, 30. 31, wo die Gemeinde um σημεῖα καὶ τέρατα bittet und es nach dem Gebet heißt: καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ... καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος. Die δύναμις μεγάλη erinnert an das Erschüttertwerden des Ortes, die χάρις μεγάλη an das Erfülltwerden aller mit dem Hl. Geiste.

Läßt man die als Einschub deklarierten Einzelstellen des zwei-

ten Sammelberichtes aus, so hat der übrigbleibende Text folgenden Wortlaut:

[32b] οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι. [34] οὐδὲ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πεπρασκομένων [35] καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδοτο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.

So ergibt sich ein in sich geschlossener Text, dessen Einheit durch die Entsprechung der beiden οὐδέ (V. 32b. 34) besonders herausgestellt wird.

Hier also handelt es sich um einen kurzen Bericht über die Liebestätigkeit innerhalb der Urgemeinde von Jerusalem, der im Zusammenhang mit der folgenden Notiz über Barnabas (4, 36) und der Erzählung über Ananias und Sapphira (5, 1–10) gesehen sein will.

Der *dritte Sammelbericht* (5, 11–16) spricht von den Machttaten der Apostel. Hier sind V. 12b–14 einschließlich als Einschub zu erkennen. Dieser Einschub enthält Elemente des ersten Sammelberichtes. Es wird darauf zurückverwiesen, daß alle ὁμοθυμαδόν waren; nun aber nicht mehr (wie im ersten Sammelbericht) ἐν τῷ ἱερῷ, sondern ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος (vgl. 3, 11). Mit V. 14 wird 2, 47 aufgegriffen, wo es heißt: ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σῳζομένους καθ᾽ ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό. Die Einschaltung von 12b–14 ist durch die nachfolgende Geschichte (5, 17ff) veranlaßt, zu der der dritte Sammelbericht die Überleitung schaffen soll.

Scheidet man auch hier die dem Bericht ursprünglich fremden Elemente aus, so erhält man einen zusammenfassenden Überblick über das Wirken der Apostel: διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ; und nun fügt sich das ὥστε zu Beginn von V. 15 unmittelbar an: Als Folge der «Zeichen und Wunder», die durch die Apostel geschehen, ist es zu verstehen, daß man die Kranken auf die Straßen bringt, damit der Schatten des Petrus auf sie falle. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist V. 16 als Interpretation des Lukas zu werten, der das in V. 15 Ausgesagte verallgemeinert. Der ursprüngliche Text hat also folgenden Wortlaut:

[11] καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ᾽ ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα. [12] διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ· [15] ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν.

III

Sind diese Beobachtungen richtig, so ergibt sich folgende schwerwiegende Frage: Wenn – wie wir gesehen haben – jeder der drei Sammelberichte ursprünglich ein einheitliches Thema hatte, wenn also im ersten (Apg 2, 42–47) von dem religiösen Leben der Urgemeinde, im zweiten (Apg 4, 32–35) von der Ausübung der Nächstenliebe und im dritten (Apg 5, 11–16) von den Machttaten der Apostel die Rede war, wie kommt es zu diesem Konglomerat? Wie ist es möglich, daß (offenkundig nachträglich erst) jeder der drei Berichte von Elementen der anderen durchsetzt wurde? Soll man P. Benoit OP zustimmen, der die Erklärung für diesen merkwürdigen Sachverhalt darin zu finden glaubt, daß er in jedem Bericht einen Einschub ausfindig macht, den er einem späteren Redaktor zuweist?[20] Nach ihm handelt es sich bei den Einschaltungen also um spätere Zutaten, während der übrige Wortlaut der Summarien vom Verfasser der Apg stammt. Abgesehen davon, daß man hier – wie Haenchen richtig bemerkt – nicht zu schnell bei der Hand sein soll, einen Redaktor zu bemühen[21], sind die Gründe, die Benoit anführt, um den unlukanischen Charakter der Einschübe zu beweisen, keineswegs stichhaltig. Die Einschaltungen heben sich weder sprachlich noch stilistisch von den übrigen Berichten so stark ab, daß man sie deshalb einem anderen Verfasser zuweisen müßte. Zudem ist die Lage ja doch viel verwickelter, als Benoit annimmt: Außer den erwähnten Einschaltungen gibt es in jedem Sammelbericht – wie wir feststellen konnten – interpretierende Erweiterungen und Verallgemeinerungen.

Eine andere Erklärung liegt deshalb näher. Sie geht von der Einsicht aus, daß die Einschübe, Interpretationen und Verallgemeinerungen zur Kompositionstechnik der Sammelberichte gehören[22]. Sie gehen also auf den zurück, der die zugrunde liegenden einfachen Berichte zu Sammelberichten ausgestaltet hat. Dieser aber kann nach Lage der Dinge nur der Verfasser der Apg selbst sein. Ein späterer Redaktor hätte allenfalls den umgekehrten Weg beschritten und die komplizierten Gebilde der Sammelberichte in Unkenntnis der Sachlage vereinfacht. Lukas aber hat schon in seinem Evangelium die Kompositionstechnik der Sammelberichte vom Mk-Ev her übernommen und sich ihrer in reichem Maße be-

---

20 A. a. O. 8–10.

21 Die Apostelgeschichte S. 200.

22 Darin haben M. Dibelius, H. J. Cadbury, J. Jeremias und L. Cerfaux zweifellos richtig gesehen; s. o. S. 72f.

dient, wie vor allem H. J. Cadbury gezeigt hat[23]. Innerhalb des ersten Teiles der Apg war Lukas auf diese Kompositionstechnik geradezu angewiesen: Ihm lagen keine Gesamtberichte, sondern nur Einzelerzählungen vor, die er zu einer Geschichte der Urkirche zu gestalten hatte.

Wenn Lukas sich dabei der Kompositionstechnik der Sammelberichte bedient hat, so waren folgende Motive mitbestimmend: 1. das Motiv der Auffüllung. Für sich allein betrachtet handelt es sich bei den drei Berichten über das religiöse Leben der Urgemeinde (Apg 2, 44a. 46. 47), über die Liebestätigkeit der Christen untereinander (Apg 4, 32b. 34. 35) und über die Machttaten der Apostel (Apg 5, 11. 12a. 15) keineswegs um Sammelberichte. Erst dadurch, daß Lukas sie «auffüllt», daß er sie mit Elementen durchsetzt, die jeweils den anderen Berichten entnommen sind, daß er Einzelheiten der Berichte interpretiert bzw. verallgemeinert, dadurch, daß er sie an den vorhergehenden Bericht anschließt und mit ihnen zu dem nachfolgenden Bericht überleitet, macht er sie zu eigentlichen Summarien. Diese haben als kompositionstechnisches Hilfsmittel nicht nur die Aufgabe, jeweils einen Einzelbericht mit dem anderen zu verbinden, also Überleitungen zu schaffen, sondern vor allem auch diese, einen mehr oder weniger langen Zeitraum auszufüllen und so den Eindruck von «Geschichte» zu erwecken.

2. Das Motiv der Verallgemeinerung. Da in den Sammelberichten nicht von einem Einzelgeschehnis die Rede sein, sondern ein allgemeiner Zustand innerhalb der Urgemeinde geschildert werden soll, dient die Verallgemeinerung dazu, das Einzelereignis ins Allgemeingültige zu erheben. So kann man z. B. innerhalb des ersten Sammelberichtes in 2, 43a eine Verallgemeinerung finden. Wir haben gesehen, daß dieser Satz dem dritten Sammelbericht entnommen ist. Dort aber heißt es: καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ᾽ ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα (5, 11). Der φόβος ist also auf die ἐκκλησία und auf «alle, die dies hörten» eingeschränkt, während 2, 42 ganz allgemein von dem φόβος gesprochen wird, der jeden ergreift. Eine solche Verallgemeinerung enthält innerhalb des zweiten Sammelberichtes der Vers 4, 33a. Es wird ganz allgemein über die Tätigkeit der Apostel ausgesagt, daß sie Zeugnis von der Auferstehung des Herrn Jesus ablegten. Innerhalb des dritten Sammelberichtes ist nicht mehr nur von Krankenheilungen des Petrus die Rede und nicht mehr nur von Krankenheilungen in Jerusalem, sondern es wird gesagt, daß man Kranke und solche,

[23] The Summaries in Acts S. 392–395.

die von unreinen Geistern besessen waren, auch aus den umliegenden Städten nach Jerusalem brachte, und daß alle geheilt wurden.

3. Das Motiv der Idealisierung. Hier darf vor allem an die Betonung des ἐπὶ τὸ αὐτό und ὁμοθυμαδόν innerhalb des ersten Sammelberichtes durch die Wendung καρδία καὶ ψυχὴ μία innerhalb des zweiten und durch die Wendung καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἅπαντες innerhalb des dritten Sammelberichtes erinnert werden. Dadurch soll offenbar die Einheit der Urkirche stark hervorgehoben werden. Der «westliche» Text hat dies richtig kommentiert, wenn er an καρδία καὶ ψυχὴ μία noch καὶ οὐκ ἦν διάκρισις ἐν αὐτοῖς οὐδεμία anfügt (4, 32)[24]. Der Verfasser der Apg scheint allen Grund zu haben, die Einheit der jerusalemischen Urgemeinde als ein hohes Ideal besonders herauszustellen. Die entsprechenden Wendungen des ersten Berichtes besagen ursprünglich wohl nicht mehr, als daß die Gläubigen eine Gemeinschaft bildeten, die sich nach außen hin zeigte im gemeinsamen Gottesdienst, sei es im Tempel, sei es in den einzelnen christlichen Häusern. Das, was durch die Wendung καρδία καὶ ψυχὴ μία zum Ausdruck kommt, ist also nicht notwendig darin enthalten. Aber dadurch wird aufs stärkste die Einheit betont mit Worten, die deutlich vernehmbar nicht biblischen, sondern hellenistischen Klang haben. Eine andere Idealisierung muß man in der mehrfachen Betonung des πάντα κοινά bzw. ἅπαντα κοινά sehen. Der ursprüngliche Bericht über die Liebestätigkeit der ersten Christen in Jerusalem besagt strenggenommen nicht, daß allen alles gemeinsam war; vielmehr soll darin nur hervorgehoben werden, daß es unter den Christen keine Notleidenden gab, weil die Besitzenden von ihrem Besitztum verkauften, um mit dem Erlös die Not der Armen zu lindern. Lukas also hat aus dieser Unterstützung der Armen Gütergemeinschaft gemacht, offenbar deshalb, weil ihm das πάντα κοινά, also die Gütergemeinschaft, ein hohes Ideal schien, das er so in die Urgemeinde zurückversetzen wollte[25]. Aus dieser besonderen Herausstellung des πάντα κοινά aber ergibt sich, daß die idealisierende Fassung den ursprünglichen Sinn des Berichtes nicht unerheblich verändert. Auch das πάντα κοινά ist nicht biblischen Ursprungs; Lukas entnimmt es vielmehr seiner hellenistischen Umwelt. Die Idee der Gütergemeinschaft begegnet

---

24 Bezeugt von D (E) h CY.

25 Man kann darauf verweisen, daß Lukas in seinem Evangelium die gleiche Tendenz hat, das hohe Gut der Armut und die große Gefahr des Reichtums besonders herauszustellen (vgl. Lk 1, 53; 3, 11; 4, 18; 6, 24f; 12, 13–21; 14, 12–14. 33; 16, 19–31).

bei Pythagoras[26], und Platon hat sie in das ideale Bild seines Staates aufgenommen[27]. In der neupythagoreischen Schule wird besonders durch Philostrat in seiner romanhaften Vita des Apollonius von Tyana das alte Ideal der vollendeten Gemeinschaft erneuert. Aus dem Hellenismus ist das Ideal der Gütergemeinschaft ins Judentum eingedrungen. Das zeigen die begeisterten Ausführungen des Josephus über die Essener[28]. Verwirklichte Gütergemeinschaft trifft man tatsächlich in der Sekte von Qumran an. Dort kannte man keinen privaten Besitz; der in die Gemeinschaft Eintretende mußte nach einem Noviziatsjahr sein Vermögen bei einem Vorsteher hinterlegen und es bei der endgültigen Aufnahme der Gemeinschaft übereignen[29].

(Abgeschlossen am 15. Oktober 1960)

---

26 Nach dem Pythagoreer Timaeus lautet ein Ausspruch des Pythagoras: κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα (= Diogenes Laertius 8, 1). Jamblichus sagt in seiner Vita des Pythagoras (167–169): ἀρχὴ τοίνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτως ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας. καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ ἀλλότριον. ὥσπερ δὴ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ ... κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτα ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο.

27 ἆρ᾽ οὖν ἐκ τοῦδε τὸ τοιόνδε γίγνεται, ὅταν μὴ ἅμα φθέγγωνται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιάδε ῥήματα τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν καὶ περὶ τοῦ ἀλλοτρίου κατὰ ταὐτά; κομιδῇ μὲν οὖν. ἐν ᾗτινι δὴ πόλει πλεῖστοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ ταὐτὰ τοῦτο λέγουσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, αὕτη ἄριστα διοικεῖται; πολύ γε. (5, 462c).

28 «Sie sind Verächter des Reichtums, und bewundernswert ist bei ihnen der Gemeinschaftssinn; es ist auch niemand unter ihnen zu finden, der an Besitz hervorrage; denn es ist Gesetz, daß die in die Sekte Eintretenden ihr Vermögen dem Orden übereignen, so daß bei ihnen insgesamt weder die Niedrigkeit der Armut noch ein Vorrang des Reichtums in Erscheinung tritt, sondern nach Zusammenlegung des Besitzes der Einzelnen nur *ein* Vermögen für alle Brüder vorhanden ist» (bell 2, 122. 123); vgl. bell 2, 127: «Nichts aber kaufen oder verkaufen sie untereinander, sondern dem, der Bedarf hat, gibt jeder seinen Besitz und empfängt umgekehrt von jenem das, was er brauchen kann; ja auch ohne Gegenleistung ist die Entnahme von Gütern, bei wem man will, unverwehrt»; vgl. noch Philo, Quod omnis probus §§ 76–77.

29 S. 1 QS 1, 11–13; vgl. 6, 15–23: «Dann, wenn er kommt, sich vor die Vollmitglieder hinzustellen, werden alle über ihn befragt, und so, wie die Vollmitglieder über ihn Beschluß fassen, wird er aufgenommen oder abgewiesen. Wenn er in den ‹Rat der Gemeinde› aufgenommen wird, darf er die Reinheit der Vollmitglieder noch nicht anrühren, bis daß sie seinen Verstand und seine Werke ein volles Jahr lang geprüft haben. Er darf auch noch nicht Anteil haben am Vermögen der Vollmitglieder. Und wenn er so ein Jahr inmitten der Gemeinde zugebracht haben wird, dann beraten die Vollmitglieder über ihn entsprechend seinem Verstande und seinen Werken in der Tora. Und wenn man über ihn Beschluß faßt, ihn nach dem Worte der Priester und der Mehrheit der Männer ihres Bundes in die Gemeinde aufzunehmen, dann übergibt man auch sein Vermögen und seine Arbeitskraft dem Manne, der der Aufseher über die Arbeit der Vollmitglieder ist. Der schreibt es auf ein Sonderkonto und gibt es noch nicht für die Vollmitglieder aus. Er selbst darf das Getränk der Vollmitglieder noch nicht berühren, bis daß er ein zweites volles Jahr inmitten der Männer der Gemeinde zugebracht hat. Und wenn er dieses zweite Jahr vollendet hat, dann prüft man ihn nach dem Worte der Vollmitglieder, und wenn über ihn beschlossen wird, ihn in die Gemeinde aufzunehmen, dann schreibt man ihn in der Ordnung seines Ranges inmitten seiner Brüder auf sowohl für die Tora und das Recht als auch für die Reinheit und die Gütergemeinschaft. So gehört nun sein Rat und sein Rechtsspruch der Gemeinde an.»

Kleinere Beiträge

Zur Deutung von biblischen Flur- und Ortsnamen

J^e^rušalajim

Die Namensdeutung von J. wird in allen Bibelhandbüchern und Lexika behandelt. Man sehe z. B. die Zusammenstellung in der Encyclopaedia Biblica, im Sefer Jeᵉrušalajim, bei Gesenius-Buhl etc. Hier soll nur von einer neuen These die Rede sein, die bisher wenig bekannt geworden ist. Der Schreiber dieser Zeilen veröffentlichte in der Zeitschrift «Mahberet» vom Januar 1954 folgende Vermutung: Städtenamen sind oft uralt und gehen von topographischen Gegebenheiten aus: Berg, Tal, Fluß etc. Die Götter einer Stadt heißen nach dem Ort, oder um ein Wort alter Zeit zu variieren: Das Bad war vor der Aphrodite da. Siehe hierzu die Erzählung in Abhoda Zara 44. 2. So ist es auch mit dem Namen *Jᵉrušalajim.* Es war eine steinige Stadt, und ein Name wie *ʿîr sᵉlaʿîm* «Felsstadt» mag den Charakter dieser Stadt wohl ausgedrückt haben. Man denke an das bekannte Gedicht, wo es heißt: «*Viel Steine* gab's und wenig Brot», d. h. Ludwig Uhland hat richtiger gesehen als unsere Etymologen, die einen Dual oder einen scheinbaren Dual annehmen. Der in *sᵉlaʿîm* hörbare Doppellaut liegt dem *Šalajim* zu Grunde. Später wurde durch Abschleifung ein ē daraus: *Jerusalem.* Meine Deutung bestreitet also nicht, daß Šalem oder Salem ein Gott war; ich vermute nur, daß nicht der Name des Gottes primär war, sondern der Name des Ortes, und daß der Gott oder Götze nach dem Orte hieß, und nicht umgekehrt. Also war Šalem Gott der Felsstadt. Auch der Abfall des Auslautes ʿAjin erklärt sich durch Abschleifung.

Es ist richtig, daß hebr. Samekh im allgemeinen nicht mit Šin wechselt. Auch das Arabische und Assyrische hat für hebr. *s* ebenfalls ein *s.* Jedoch gibt es Ausnahmen, wie hebr. *Sᵉtaw* «Herbst» = arab. *Šitaʾᵘⁿ.* Hebr. *Sirjon* wechselt mit *Širjon, Sibbolet* mit *Šibbolet,* hebr. *Kanos* ist aram. *Kᵉnaš* – nach den Lautregeln müßten die Formen gleich sein. *ʾAsor* und *Kašor,* beide Verba = «binden, fesseln» kommen nebeneinander vor. Lautregeln sind keine ehernen Gesetze. Siehe zu diesem Wechsel Samekh mit Sin und Šin u. a. L. H e r z f e l d : Einblicke in das Sprachliche der sem. Urzeit (Hannover 1883), S. 39.

Auch Selaʿ «Fels» ist schon eine Schwundform, denn das urverwandte lat. *silex* «Kiesel, Fels, Feuerstein» geht noch auf ein deutliches k aus (silec-s). Im Hebräischen ist der Lautschwund dann über das stärker laryngale ʿAjin in den schwächeren Laryngallaut ʾAlef übergegangen. In der Schrift erscheint das ʾAlef nicht mehr, aber wir können das uns graphisch rekonstruieren und zwischen *la-* und *-im* in *Jᵉrušalajim* in Gedanken ein ʾAlef setzen.

Der erste Teil des Namens *J^eru* scheint mir Nebenform zu sein von hebr. *ʿîr* «Stadt». Auch dies Wort findet sich mit schwächerem Laryngal in *ʾUr* Kasdim «Stadt der Chaldäer». Im Sumerischen war *Uru, Eri* = «Stadt». Wir haben im Baskischen ein ähnliches Wort *Iro*. Das ist ein Erdbegriff, und manche Indogermanisten erklären auch *Erde* und *Ort* aus **er-,* «Erde» mit Dentalsuffix. Siehe hierzu Julius Pokorny, Idg. Etym. Wörterbuch (Francke-Verlag Bern 1959), I, 332. Ahd. *ero* ist «Erde», griech. *era* desgleichen.

Da nun das Semitische die gleiche Wurzel ebenfalls mit Dentalsuffix in *Keret, Kartaʾ* «Stadt» besitzt (also wie die slavischen Formen: grad, grod, gorod, grätz etc.), so brauchen keine Bedenken zu bestehen über den sem. Ursprung von ʿIr, ʾUr, Jeru; denn wenn auch das Sumerische, das keine sem. Sprache ist, das Wort hat, so ist das kein Monopol der idg. und anderen nichtsemitischen Sprachen. Wir sehen ja bei *selaʿ-silex,* daß es eine proto-semitische und proto-idg. Wurzel gegeben hat, die aber noch weitere Sprachstämme umfaßt haben muß. Man mag von einer «noachitischen» oder von einer «nostratischen» Wortwurzel sprechen, auf keinen Fall läßt sich der Ursprung nur auf das Semitische begrenzen. Wollen wir also Jerušalajim durch uns verständliche idg. Worte ausdrücken, so mögen wir sagen: *era-silex,* oder grammatisch einwandfreier: *era-silicis.*

Jafôʾ

Ich schreibe absichtlich Jafôʾ mit dem Spiritus lenis, um anzudeuten, daß diese Schreibweise (Esr 3, 7) als alte historische Schreibweise uns den Schlüssel zum Verständnis des Namens liefert. Denn mir scheint, daß die Deutung der Stadt als *Jafê, Jafâ* «schön» zunächst einmal das lange ô von Jafôʾ ungeklärt läßt.

Man kann an diesem ô nicht vorbei. Denn wir haben ja das Wort *Mabhôʾ* «Eingangsort» (1 Chr 4, 39). Ist ein Hafen, das war ja die Stadt Jaffa, nicht ein Eingangsort? Und da kommt die Schreibweise vom Buche Esra und stößt uns auf den Verbstamm *bôʾ* «kommen». Wechsel zwischen den Labialen *Pe* und *Bet* liegt durchaus im Bereiche dialektischer Abweichung. *Jafôʾ* ist = *Mabhôʾ*. Das in beiden Worten vorkommende ʾAlef beweist das. Durch die spätere ungenaue, nichthistorische Schreibweise ohne ʾAlef (Jon 1, 3 etc.) war dann der Weg frei zur Fehldeutung aus *jafê* «schön». Die Encyclopaedia Biblica, III, 737–738, bringt eine Reihe von Deutungen des Namens, erwähnt auch die Meinung von M. Noth, daß es sich um keinen sem. Namen handle. Von meiner Anschauung aus, daß man Namen immer so einfach wie möglich und im Einklang mit den geographischen Gegebenheiten erklären sollte, kam ich nun zu der Deutung «Hafen». Ich brachte diese These schon im Mitteilungsblatt, Tel Aviv, am 2. Juni 1950, doch wurde diese These, da es sich nicht um ein wissenschaftliches Organ handelt, in Kreisen der an Bibelwissenschaft Interessierten nicht bekannt.

Jarden, «Jordan»

Die Tatsache, daß es auch außerhalb Israels Flußnamen gibt und gegeben hat, die dem Namen *Jarden* oder *Jordan* ähneln, beweist weder,

daß der kretische *Jardanos* ein sem. Wort ist, noch daß der hebr. Name *Jarden* ein idg. Name sein müßte. Denn die künstliche Sprachtrennung ist irrig. Es liegt ein idg.- sem. Stamm vor. Ist die *Warthe* nicht ein europäischer Flußname, und arab. *Warada* «zum Wasser gehen, Wasser schöpfen» ist ein Wasserbegriff. Der *Prut* ist ein russischer Fluß, der *p^e^rat* «Euphrat» (Gn 2, 14; 15, 18) war ein Fluß in Mesopotamien, der *p^e^rat* in Jer 13, 4–7 aber floß in der Nähe von Jerusalem. Wo sind da die scharfen Grenzen? Hebr. *Warid* «Halsader» bedeutet «Strom», denn damit ist der Blutstrom gemeint. Die Ableitung von *Wered* «Rose» ist also Volksetymologie, ebenso wie die Deutung des griech. *AORTA* in manchen Wörterbüchern (= «die Aufgehängte» von griech. αἱρεῖν) nicht richtig sein muß. *Warid* und *aorta* sind bedeutungsgleich und ähneln einander so, daß nur *eine Deutung* für beide Wörter am Platze ist.

Dem hebräischen Jod entspricht oft, wenn auch nicht immer, im Arabischen ein Waw, etwa *Jeled* «Kind» ist im Arabischen *Walad,* doch hat auch das Hebräische selbst die NF *Walad.* Ähnlich wechselt im Deutschen *Jammern* mit *Wimmern.* Wir haben daher sowohl Formen mit Jod, als auch mit einem Labial, von unserer Wurzel *jarad* «fließen, strömen» (Dt 9, 21; Js 55, 10; Ps 72, 6 etc.), denn neben jarad I «herabfallen, herabsteigen» lebt deutlich ein *jarad II* «fließen, strömen». Auch *Jarid, J^e^rid* «Jahrmarkt» ist nichts anderes als ein *Zusammenströmen* von Menschen. (Siehe hierzu meinen Aufsatz in HUCA XXXI, 1960.)

Nun haben wir neben den *Jor^e^de hajjam bo᾽onijot* = «Seefahrern» (Ps 107, 23) das talmudische *Paroš bajjam* «seefahren» (siehe die zahlreichen Beispiele in BJ: Thesaurus, X, 5248) und *Por^e^šē jammim* «Seefahrer». Stellen wir uns als Ursprung beider Formen ein arab. *warada* vor! Das Pe stellt eine angestrengtere Aussprache, das Jod eine Abschwächung dar, aber der Stamm ist der gleiche. *Paros* = «bluten» (Soṭa 20, 2) ist also gut semitischen Ursprungs und muß durchaus kein Lehnwort vom griech. *brotos* «Blut» sein; denn das griech. Wort ist ja ebenfalls autochthoner Herkunft und kein sem. Lehnwort. Es liegt ganz einfach ein gemeinsamer idg.-sem. Urstamm vor in der Bedeutung «fließen».

Das syr. *Jurda᾽* «Fluß, Bach» kommt von *jarad II* «fließen», und ebenso ein anderer Name für «Fluß, Bach»: *Joredet,* der sich in der Tosefta, Para 8, 2 findet. *Jurda᾽* ist erwähnt in Brockelmann: Lex. 149.

Alle Versuche, die gemacht worden sind, Jarden-Jordan als Kompositum zu deuten (Hieronymus; Ludwig Koehler), sind damit zweifelhaft. Sogar in stark abgeschwächten Formen finden wir den Stamm *jarad* II, so in *᾽^a^rita᾽* «Kanal» (Baba᾽ Ḳama᾽ 50, 2), im assyr. *Uruttu* für «Euphrat». Das Nun in *Jarden* oder in *Jordan* ist also bloße Endung, ein Tanwin, wie in so vielen sem. Wörtern.

Idg. Entsprechungen findet man in *Pokorny,* Idg. Etym. Wörterbuch I, S. 334, unter **ered-* «zerfließen», und von diesem Stamme werden erklärt frz. Rhône aus **Rodanos,* die Rednitz (Bayern) aus **Rodantia.* Pokorny setzt als iberisierte Form für Rodanos, griech. Eridanos, an: **Errodanos.* Ich erwähne diese Form wegen ihrer Ähnlichkeit zu Jordanos, dem Namen des kretischen Flusses, auf den Gesenius-Buhl u. andere unter *Jarden* hinweisen.

Miṣrajim

Miṣrajim «Ägypten», arab. *Miṣr,* ist bisher nicht endgültig und nicht letztlich zufriedenstellend vom sprachlichen Standpunkte aus erklärt worden. Halévy (REJ 13, 12 n.) dachte an das assyr. miṣru, aram. miṣraʾ (Babaʾ Batraʾ 108. 1) «Grenze». Haupt erklärte den alten Namen als «Festung» (ZDMG 64, 710), von einem Stamme Ṣ-R-R, J. Steinberg zog meṣar «Engpaß» heran (Ps 118, 5; Klgl 1, 3); aber das gibt alles keinen rechten Sinn.

Auch hier tun wir gut, die geographische Wirklichkeit heranzuziehen. Ägypten ist eine Schöpfung des Nils, seine Kultur und Landwirtschaft ist abhängig von dem allesbeherrschenden Flusse. Die Heranziehung des Flußnamens *Maṣor II* (2 Kg 19, 24), auch Ägypten überhaupt (Mi 7, 12; Is 19, 6 etc.) durch Winckler (Alttest. Untersuchungen, 170) gibt nun den Schlüssel zur weiteren Etymologisierung.

Hier liegt ein *uralter Wassername* vor. Ob wir nun den Dual von Miṣr in der Form Miṣrajim als «die beiden Nilarme» deuten, oder hier einen sem. Lokativ sehen (Barth, Nominalbildung, § 194 c, sowie Torczyner, Die Entstehung des sem. Sprachtypus), oder eine alte Pluralform in der Bedeutung «viel Wasser, großes Wasser» in dem hebr. Namen erblicken, das ist eine Frage für sich, deren Beantwortung ich Berufeneren überlassen will.

Mir kommt es nur darauf an, auf das hebr. *māṭār* «Regen», gewiß eine Wasserbezeichnung, hinzuweisen. Die Spezialisierung auf «Regen» ist eine Folge jahrtausendelanger Sprachentwicklung. Der ursprüngliche Begriff war weiter, umfassender. Wir haben arab. *maṭar,* vulgärarab. naṭar, assyr. meṭru «Regen». Die Wz. *M-Ṭ-R müßte also «fließen, strömen, regnen» bedeutet haben. Das Hebräische hat zwei Verb-Formen von diesem Stamme: Nifʿal (Am 4, 7) und Hifʿil (Gn 2, 5). Das Idg. hat den gl. Stamm, der jedoch eine Bedeutungsverschlechterung erfuhr: Aind. *mutra* «Harn» ist semantisch gesehen «Wasser, Feuchtigkeit», doch schon im Awest. ist *muthra* «Schmutz», desgleichen im Deutschen *Moder,* dän. u. schwed. *mudder* «Schlamm». Aber selbst das deutsche *Winter* (wobei Wechsel der Labiale anzunehmen wäre) könnte «Regen» bedeuten. Kluge-Goetze, 17. Aufl. denkt für dieses Wort an Ursprung aus **uindr* «weiße Zeit», aber bei der Annahme von Komposita tut immer Zweifel gut!

Jerusalem, 8. Februar 1960. Meir Fraenkel.

Συνάγεσθαι Joh 18, 2[1]

Nach den Abschiedsreden geht Jesus mit seinen Jüngern über den Kedron auf den Ölberg. Diesen Ort kannte auch Judas, sein Verräter, ὅτι πολλάκις συνήχθη Ἰησοῦς ἐκεῖ μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. Die Vulgata übersetzt: ... *quia frequenter Iesus convenerat illuc cum discipulis suis,* und ihrem Vorbild folgen Luther («... denn Jesus versammelte sich oft

[1] Für freundlichen Nachweis und Beschaffung von Literatur danke ich Herrn Bernhard Rode.

daselbst mit seinen Jüngern») und die überwältigende Mehrzahl der übrigen Übersetzer und Exegeten [2]. Andere dagegen geben den Satz folgendermaßen o. ä. wieder: «... denn Jesus hatte sich mit seinen Jüngern oft dorthin begeben» [3].

Daß die letzte Übersetzung nicht korrekt ist, bedarf wohl keiner langen Erörterung. Denn einen zweiten, beweisenden Beleg für συνάγεσθαι in der Bedeutung «sich begeben» wird man wohl vergebens suchen. Dazu müßte das ἐκεῖ zur Bezeichnung des Zieles bei einem Verb der Bewegung befremden [4]. Sprachlich mag diese Wiedergabe – trotz der verschiedenen Auffassung im Sachlichen – von der Vulgata beeinflußt sein: Sie ließ in dem *convenerat* bloß das Präverb unberücksichtigt.

Wenn aber auch dieser Ausweg nicht befriedigen kann, so ist es doch nicht verwunderlich, daß man auf ihn verfiel. Denn die Übersetzung: «... denn Jesus kam dort oft mit seinen Jüngern zusammen» widerspricht unserer durch zahlreiche Textstellen wohlbeglaubigten Vorstellung von Jesu Umgang mit seinen Jüngern [5]. Gäbe sie doch zu verstehen, daß die

---

[2] So z. B. J. F. Allioli, Die Heilige Schrift III, Regensburg [10]1885, 353; W. Bauer, Das Johannesevangelium, Tübingen [3]1933, 208; F. Büchsel, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen [5]1949, 164; H. Menge, Die Heilige Schrift, Neues Testament, Stuttgart [12]1951, 172; J. Minn, Die Evangelien nach den vier Frohbotschaften, Düsseldorf 1947, 405; E. Schick, Das Evangelium nach Johannes, Würzburg 1956, 154; F. Sigge, Das Neue Testament, Köln und Olten 1958, 176; H. Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1951, 236; L. Thimme, Das Neue Testament, Stuttgart 1946, 264; J. Weiß, (Hrsg.), Die Schriften des Neuen Testaments II, Göttingen [2]1908, 842; C. Weizsäcker, Das Neue Testament, Tübingen [9]1911, 122; A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes, Regensburg 1948, 261; B. F. Westcott, The Gospel according to St. John, London 1882, z. St.; Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes, Leipzig [2]1908, 608; auch A. Schlatter, Der Evangelist Johannes, Stuttgart 1948, 327, setzt die Bedeutung «sich versammeln» voraus. Mit «zusammen sein» übersetzen die sogen. Zürcher Bibel, Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testamentes, Stuttgart 1954, NT 145; F. Pfäfflin, Das Neue Testament in der Sprache von heute, Heilbronn und Stuttgart 1949, 252; R. Storr, Neues Testament. Stuttgart 1940, 313; sowie in der Auflage von letzter Hand K. Rösch, Das Neue Testament, Paderborn 1937. Diese Wiedergabe wird dem griechischen Aorist nicht gerecht.

[3] So K. Rösch in früheren Auflagen (noch 1936); vgl. die englische Authorized Version: «... for Jesus ofttimes resorted thither with his disciples». Ähnlich übersetzen auch A. Schott in seinem von Beuroner Mönchen bearbeiteten Meßbuch der heiligen Kirche, Freiburg i. Br. [41]1936, 316 («... denn Jesus war oft mit seinen Jüngern dorthin gekommen»), C. Pera, Il libro per la Messa secondo il Rito Romano, Turin und Rom 1954, 376, («... perchè Gesù vi si era recato molte volte co' suoi discepoli») und P. Ketter, Das Neue Testament, Stuttgart 1941, 223 («... denn Jesus war mit seinen Jüngern oft dorthin gegangen»). Vgl. auch O. Karrer, Neues Testament, München 1959, 311: «Judas kannte den Ort und wußte, daß Jesus dort häufig mit seinen Jüngern zusammen hinkam.» Karrer sucht mit dieser Übersetzung das συν- in συνάγεσθαι wiederzugeben. Aber auch diese Übersetzung ist sprachlich nicht korrekt.

[4] Dagegen erscheinen Ortsadverbien, wie οὗ, ὅπου, ἐκεῖ bei συνάγεσθαι in der Bedeutung «sich versammeln» mehrmals: Mt 18, 20; Apg 20, 8; Mt 26, 57; Joh 20, 19 t. r.; Mt 24, 24. 28; Lk 17, 37 t. r. Die entsprechenden das Ziel bezeichnenden Adverbien οἷ, ὅποι und κεῖσε u. a. fehlen im NT bei συνάγεσθαι ganz. Dagegen überwiegt der Gebrauch von Präpositionen mit dem Akk. vor solchen mit dem Dat. beträchtlich; vgl. die Stellen bei W. Bauer, Gr.-Dt. Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin [5]1958, Sp. 1549 (s. v. 2).

[5] Daß sie nicht nur für die Synoptiker, sondern auch für Johannes zutreffend ist, zeigt trotz 4, 27 und 6, 16ff und dem völligen Zurücktreten der Jünger über

Jünger nicht dauernd mit Jesus zusammen waren, sondern sich nur häufig – entweder regelmäßig oder auf Einladung von Mal zu Mal – mit ihm trafen[6]. Verbindet man diese Stelle mit Lk 21, 37[7], so könnte der Umgang mit den Jüngern bei einem böswilligen Leser geradezu den Eindruck einer geheimen Verschwörung erwecken, da die Zusammenkünfte in dem an sich schon stillen Garten Gethsemane außerhalb der Stadt ausgerechnet zur Nachtzeit erfolgten[8].

Aber auch rein sprachlich erscheint die Übersetzung nicht einwandfrei. Zwar gibt es συνάγειν in der Bedeutung «versammeln» schon seit Homer[9], und für das Passiv συνάγεσθαι als «sich versammeln» hat man im NT selber zahlreiche Belege[10], es begegnet sogar das μετά dabei, das, vom klassischen Sprachgebrauch her gesehen, kaum als sehr gut gelten dürfte[11]. Aber daß das συνάγεσθαι von einer *Einzelperson* gebraucht würde, um ihr Zusammenkommen mit anderen Personen zu bezeichnen, ist doch auffällig[12]. Müssen wir es also ablehnen, συνάγεσθαι

weite Strecken hin besonders 6, 66. Vgl. im übrigen 1, 35ff; 2, 2. 12. 17. 22; 3, 22; 4, 2; 6, 3. 12. 16ff; 9, 2; 11, 7. 54; 12, 4. 16. 21f; c. 13ff. Für das Verhältnis der Jünger zu Jesus sind die beiden Wörter μαθητής und ἀκολουθεῖν entscheidend. Für den Gebrauch von μαθητής im NT vgl. K. H. Rengstorf: TWNT IV, 444: «Der Sprachgebrauch ist von vornherein dadurch charakterisiert, daß μαθητής – von wenigen Ausnahmen abgesehen – die Männer bezeichnet, die sich Jesus als ihrem Meister angeschlossen haben. Die Gemeinschaft mit ihm wird in den Evangelien in diesen Fällen entweder ausdrücklich erwähnt oder kann doch vom Zusammenhang aus als bestehend vorausgesetzt werden.» Vgl. weiter 448: «So kann geradezu der Eindruck entstehen, man müsse unter den μαθηταί Jesu zwei Gruppen unterscheiden: einen weiteren Kreis von solchen, die an ihn glauben, und einen engeren Kreis, der ihn beständig begleitet. Demgegenüber erscheint aber etwa J 6, 66 das μετ᾽ αὐτοῦ περιπατεῖν doch wieder als ausgesprochenes Kennzeichen der μαθηταί.» Zu ἀκολουθεῖν vgl. G. Kittel: TWNT I, 214f.

[6] F. Godet, Kommentar zu dem Evangelium des Johannes II (übersetzt von E. R. Wunderlich und L. Schmid, Hannover [3]1892) erklärt: «Dort traf Jesus gewöhnlich mit seinen Jüngern zusammen ..., wenn sie von Jerusalem nach dem Ölberg und nach Bethanien zurückkehrten und nicht alle zusammen durch die Straßen von Jerusalem gehen wollten.» Aber die angeführten Stellen (Lk 21, 37; 22, 39) sind keine Belege für ein Zusammentreffen Jesu mit seinen Jüngern auf dem Ölberg. Sie besagen nur, daß Jesus dort die Nacht zuzubringen pflegte. An der letzten Stelle heißt es geradezu ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί. Von einem Zusammentreffen kann dort also keine Rede sein.

[7] Ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών.

[8] Wirklich sieht Westcott z. St. im Garten Gethsemane nicht bloß einen Ruheplatz für die Nacht, vielmehr «a place of gathering, where the Lord's followers met Him for instruction». Aber von einer solchen «instruction» im Garten Gethsemane verlautet sonst nichts. Vgl. auch die vorige Anm.

[9] Il. Z 87.

[10] S. W. Bauer, Wörterbuch, a. a. O. (Anm. 4). Die einzige Stelle, die Liddell-Scott, Greek-English Lexicon, Oxford 1940, anführen (πανήγυρις συναγομένη SIG 888, 129), stammt erst aus dem 3. nchr. Jh. Vgl. auch die bei E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge 1914, 1034, angeführten Stellen.

[11] Mt 28, 12 συναχθέντες μετὰ τῶν πρεσβυτέρων.

[12] Vgl. aber aus christlicher Zeit Athan., Apol. c. Arianos 264 A 13; weitere Stellen bei G. Müller, Lexicon Athanasianum, Berlin 1944, 1369 und Sophocles a. a. O. Diese Verwendung des συνάγεσθαι könnte als eine Ausdehnung des Gebrauchs an den zahlreichen Stellen gelten, wo das Subjekt des Sich-Versammelns ein *Kollektivum* ist. Die Vorstufe dazu wieder ist das aktive συνάγειν mit einem entsprechenden Kollektivum als Objekt. Die Stellen s. bei Liddell-Scott s. v. συνάγειν 2.

hier als «sich versammeln» zu verstehen, so scheint uns indessen auch die erwähnte andere Übersetzung keine wirkliche Lösung zu sein. Denn es gibt, wie gesagt, keinen weiteren Beleg für συνάγεσθαι in der Bedeutung «sich begeben».

Wie ist das Verb hier also aufzufassen? Apg 11, 26 lesen wir: Ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν ... Gewiß geht das συνάγεσθαι hier zurück auf das Aktiv συνάγειν in der Bedeutung «aufnehmen» [13], meist mit dem Zusatz εἰς τὸν οἶκον bezw. εἰς τὴν οἰκίαν [14]. Doch hat das Verb hier im Passiv anscheinend eine weitere und allgemeinere Bedeutung angenommen. Schon die Vulgata übersetzt: *Et annum totum conversati sunt ibi in Ecclesia.* Ihr folgen Luther («Und sie blieben bei der Gemeine ein ganz Jahr»), Allioli und andere [15]. Und dies scheint hier auch die einzig gemäße Auffassung des συνάγεσθαι zu sein. Denn allein darauf, daß Barnabas und Paulus in der Gemeinde sich *aufhielten* (und lehrten), kommt es in diesem Zusammenhang an, nicht darauf, daß sie in die Häuser aufgenommen und bewirtet wurden [16].

Von hier aus gesehen, macht nun auch das συνάγεσθαι an unserer Stelle bei Johannes keine Schwierigkeiten mehr. Judas kannte den Ort, «weil Jesus sich dort oft mit seinen Jüngern *aufgehalten* hatte» [17]. Ein sachlicher Einwand ist gegen diese Übersetzung nicht zu erheben. Man muß sich im Grunde wundern, daß das συνάγεσθαι nicht schon längst allgemein an beiden Stellen gleich aufgefaßt wurde.

Wenn wir es nun auch an beiden Stellen gleich übersetzen, so besagt das freilich nicht, daß es beidemal völlig gleich wäre. Denn Apg 11, 26 schimmert, wie die Umgebung des συνάγεσθαι zeigt, die ursprünglichere Bedeutung «aufgenommen werden» immerhin noch durch. Die Stelle

---

[13] Mt 25, 35.

[14] 2 Sm 11, 27; Ri 19, 15. 18; Dt 22, 2.

[15] Allioli V 417, Rösch, Sigge und J. Kürzinger, Die Apostelgeschichte (Echter Bibel), Würzburg 1951, 46. D. von Brentano, Die heilige Schrift des Neuen Testaments II, Wien und Prag [4]1802, 110 und Pfäfflin übersetzen συνάγεσθαι mit «bleiben». Dagegen nimmt Bauer, Wörterbuch, auch hier für συνάγεσθαι die Bedeutung «sich versammeln» an.

[16] Philologisch völlig unmöglich ist die häufiger anzutreffende Übersetzung «sie wirkten zusammen». Vgl. etwa R. Storr, P. Ketter, H. W. Beyer, Die Apostelgeschichte, Göttingen [5]1949. Karrer sucht wieder das συν- zum Ausdruck zu bringen und übersetzt: «Ein ganzes Jahr verbrachten sie zusammen in der Gemeinde ...» Auch diese Übersetzung ist abzulehnen.

[17] Tatsächlich übersetzt J. Kürzinger, Das Neue Testament, Aschaffenburg [3]1954, beidemal «sich aufhalten» (vgl. aber Anm. 15). Auch R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1953, 494, spricht von dem Garten Gethsemane als häufigem Aufenthaltsort Jesu und seiner Jünger. Vgl. ferner Brentano I 798: «... denn Jesus pflegte sich oft daselbst mit seinen Jüngern aufzuhalten.» Wikenhauser, der συνάγεσθαι mit «sich versammeln» übersetzt, erklärt dann die Stelle wie folgt: «Der Verräter Judas kannte den Garten als regelmäßigen nächtlichen Aufenthaltsort Jesu und seiner Jünger. Nach Lk 21, 31; 22, 39 brachte Jesus die Nächte mit seinen Jüngern am Ölberg zu, die Stadt war ja um diese Zeit dicht mit Menschen angefüllt.» – Die Bedeutung «aufgenommen werden» für συνάγεσθαι an unserer Stelle ist wohl abzulehnen. Es müßte dann ein Wohnhaus im Garten Gethsemane gestanden haben, wie es Zahn 608 tatsächlich annimmt; dessen Existenz ist aber nirgendwo bezeugt oder angedeutet. Lk 22, 40 spricht bloß von einem τόπος; das wird kaum ein Haus sein. Paßt ferner die Ausdrucksweise καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν (Lk 22, 41), wenn die Jünger in einem Hause waren?

wurde offenbar noch im Bewußtsein davon geschrieben, wenngleich sie sich schon deutlich von ihr entfernt. Das συνάγεσθαι bei Johannes erscheint demgegenüber weiterentwickelt, insofern jetzt auch dieses Bewußtsein der ursprünglicheren Bedeutung «aufgenommen werden» offenbar geschwunden ist. Der in der Apostelgeschichte noch in seinen Anfängen stehende und darum vorsichtige Gebrauch von συνάγεσθαι als «sich aufhalten» hat sich anscheinend mittlerweile gefestigt. Vielleicht erklärt es dieser – relativ geringe – Unterschied in der Verwendung des συνάγεσθαι an beiden Stellen, daß man das Verb bislang beidemal so verschieden auffaßte. Anderseits aber fügt sich die hier aufgezeigte Bedeutungsentwicklung von Apg 11, 26 zu Joh 18, 2 zu unserer Vorstellung vom zeitlichen Verhältnis dieser beiden Schriften zueinander. Eine lange Dauer scheint diesem Sprachgebrauch jedoch nicht beschieden gewesen zu sein. Die Lexika weisen jedenfalls keine weitere Stelle nach. Wie der Gebrauch entstanden ist, scheint er auch wieder vergangen zu sein.

Brühl b. Köln, 1. Mai 1960. Hans Reynen.

Das Evangelium veritatis als kanongeschichtliches Zeugnis

Eine der bei Nag Hammadi gefundenen, zum Codex Jung (= CJ) gehörenden Schriften wurde unter dem Titel Evangelium veritatis bekannt und herausgegeben. Freilich ist fraglich geworden, ob die Schrift diesen Namen mit Recht in dem Sinne führt, daß uns in ihr das von Irenäus, Adv. haereses (3, 11, 19) genannte, den Valentinianern zugehörende und vielleicht gar von Valentin selbst verfaßte «Evangelium der Wahrheit» vorläge. Die neugefundene Schrift ist der literarischen Gattung nach kein Evangelium, sondern eher eine Homilie, und es ist immerhin möglich, daß die Anfangsworte: «Das Evangelium der Wahrheit ist Freude für die, die Gnade empfangen haben» (CJ 16, 31), wonach man die Schrift benannte, nur zufällig mit dem Titel des Evangeliums der Valentinianer übereinstimmen [1]. Dann ist es auch nicht möglich, Zeit und Ort der Schrift mit der Zuweisung an Valentin zu datieren. Aber gleichwohl wird sie nicht lange nach der Mitte des 2. Jahrhunderts anzusetzen sein. Denn die Schrift vertritt eine Frühform der Gnosis und läßt nicht wenige Bezüge zu den in diese Zeit gehörenden Oden Salomos erkennen. Darnach wird ihre Entstehungszeit vermutet werden können.

Das Evangelium veritatis kennzeichnet nie Zitate ausdrücklich, weder aus den Oden Salomos noch aus der Bibel, dies vielleicht deshalb, weil die offenbar literarische Ansprüche erhebende Schrift nach bisweilen geübter antiker Sitte Zitate vermeiden wollte, um die Einheitlichkeit des Stiles nicht zu verderben. Trotzdem ist offenkundig, daß einigemale das AT und sehr häufig das NT in Zitaten oder Anklängen verwendet wird. Die Herausgeber merken zahlreiche Stellen aus folgenden Schriften des NT an: Mt oder Lk, Joh, (Apg?), Röm, 1 Kor, 2 Kor, Eph, Kol, Phil,

[1] Die Zweifel werden vor allem geltend gemacht von J. Leipoldt: TLZ 82, (1957) 825–834; H. M. Schenke, Die Herkunft des sogenannten Evangelium veritatis, 1959, 13f.

Hebr, Apk [2]. Nicht selten scheinen mehrere ntl Worte miteinander verbunden zu sein. Unbestreitbar sind Bezugnahmen auf Worte und Taten Jesu nach der Synopse und auf die Leidensgeschichte der Evangelien. Besonders zahlreich sind die Anspielungen auf das Evangelium Joh, Eph- und Kol-Brief, deutlich auch solche auf Hebr (Hebr 4, 12 = CJ 26, 2f) und die Joh-Apokalypse, dessen Vision vom geschlachteten Lamm (Apk 5) im Evangelium veritatis (CJ 19, 35–20, 14) benützt ist. Wenn das Joh-Evangelium besonders oft verwendet scheint, so mag der Verfasser des Evangelium veritatis eine Verwandtschaft seiner Gnosis mit diesem Evangelium angenommen haben. Ähnliches mag für die anscheinend besondere Schätzung des Eph- und Kol-Briefes gelten.

Auffallen wird, daß im Evangelium veritatis sowohl Hebr wie Apk benützt sind, während sonst nach dem Ausweis der Kanongeschichte zu Ende des 2. Jahrh. zwar Hebr. im Osten, jedoch nicht im Westen, und Apk zwar im Westen, jedoch nicht im Osten zum NT gerechnet werden. Überhaupt wird das Evangelium veritatis kanongeschichtlich bedeutsam sein. Sein Kanon hat schon einen weiten Umfang. Wenn Apg, kleinere Paulusbriefe, darunter die Pastoralbriefe, und die katholischen Briefe nicht benützt zu sein scheinen, so wird man fragen, wie weit das als zufälliges Fehlen gewertet werden kann oder wie weit es daraus zu erklären ist, daß diese Schriften damals im Kanon noch keinen sicheren Platz hatten. Mindestens bei einigen der fehlenden Schriften ist letzteres als wahrscheinlich oder als sicher anzunehmen. Im übrigen aber umfaßte der Kanon bereits den großen Teil der heute zum NT gehörenden Bücher. Auch zur Frage der Bedeutung Marcions für die Kanonbildung wird der Befund zu beachten sein. Das Evangelium veritatis wird mit Marcion wohl ungefähr zeitgenössisch sein. Der bereits deutlich und sicher abgegrenzte ntl Kanon des Evangelium veritatis stammt offenbar aus schon vormarcinischer Zeit. Ein Hinweis mehr, daß die Kirche nicht erst die heiligen Bücher sammelte und deren Liste aufstellte, als sie gezwungen war, sich gegen die Beschränkung des Kanons durch Marcion auf ihren Besitz zu besinnen und ihn zu verteidigen, sondern daß der Kanon in der Hauptsache schon zuvor bestand.

Tübingen, 10. August 1960. Karl Hermann Schelkle.

---

2 Die Nachweise s. bei M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, Evangelium veritatis (Studien aus dem C. G. Jung-Institut 26), 1956, 51–60; W. C. van Unnik, The Gospel of Truth and the New Testament, in: F. L. Cross, The Jung Codex, 1955, 115–121; H. M. Schenke, a. a. O. in den Anmerkungen der Übersetzung.

In memoriam Alfred Wikenhauser († 21. Juni 1960)

Nach F. W. Maier († 1957) ist nun auch sein Landsmann und Studienfreund A. Wikenhauser von uns gegangen. Beide haben in einer fruchtbaren Lehr- und Forschungsarbeit unsere katholische Arbeit am NT nachhaltig beeinflußt. Eine viele Hunderte umfassende Schar von Schülern ist von ihnen in das NT eingeführt worden und hat aus ihrem Munde unauslöschliche Eindrücke empfangen. Beiden war ferner gemeinsam, daß sie, jedem unfruchtbaren Traditionalismus abhold, dem echten Fortschritt unserer Wissenschaft zu dienen als ihre Lebensaufgabe betrachteten. Beide konzentrierten auch ihre Forschungsarbeit auf die ntl. Theologie im engeren Sinn. Daneben waren sie aber in ihrer Wesensart ganz verschieden: der eine von feurig-stürmischer Art, ein Mann, der durch das Feuer, das in ihm loderte, und durch den Schwung seiner Rede seine Hörer hinriß, der andere von größter Nüchternheit und gemessener Ruhe, dem jedes Pathos fernlag, der aber durch die Solidität seines umfassenden und gründlichen Wissens und die Strenge seines Denkens namentlich ernste Studenten beeindruckte. Auch sein Lebensgang nahm nicht jenen stürmischen, ja geradezu tragischen Verlauf wie der seines um drei Monate älteren Studienfreundes, obgleich auch ihm Anfechtung nicht ganz erspart blieb.

A. Wikenhauser wurde am 22. Februar 1883 in Welschingen, Hegau (Baden) geboren. Er entstammte kleinen Verhältnissen und mußte eine harte, an Entbehrungen reiche Jugendzeit durchleben. Seine theologischen Studien machte er an der Universität Freiburg i. Br. Nach seiner Priesterweihe (1907) war er lange Jahre an verschiedenen Orten in der Seelsorge tätig, zuletzt von 1920–26 als Pfarrer in Burkheim am Kaiserstuhl. Diese Seelsorgsjahre wurden unterbrochen durch einen zweijährigen Aufenthalt in Rom (1910–12), wo er am Päpstlichen Bibelinstitut exegetischen Studien oblag, die er vom Sommer 1912 bis Ostern 1914 in Freiburg fortsetzte. Hier wurde er im Dezember 1913 zum Dr. theol. promoviert. Im Juli 1922 wurde er, nachdem er der Theol. Fakultät Freiburg ein in den äußeren Ausmaßen wie in seiner Substanz gleich gewichtiges Werk: Die Apg und ihr Geschichtswert (erschien 1921 in den Ntl. Abhandlungen VIII, 3–5) vorgelegt hatte, zum Privatdozenten ernannt. Im Oktober 1926 wurde er als Nachfolger Valentin Webers an die Universität Würzburg berufen, um im April 1929 nach Freiburg zurückzukehren, wo er bis zu seiner Emeritierung 1951 eine sehr erfolgreiche Tätigkeit entfaltete. Seine letzten Lebensjahre waren in beständig zunehmendem Ausmaß durch Krankheit gezeichnet, die in seinen letzten Monaten zum schweren, qualvollen Siechtum wurde, das ihn den Tod als Erlöser herbeisehnen ließ. Am 24. Juni hat man ihn auf dem Friedhof seiner Heimat zur letzten irdischen Ruhe bestattet.

Wikenhauser war zeitlebens, bis ihm Krankheit die Feder aus der Hand nahm, ein stiller, aber rastloser Schwerarbeiter. Wer mit ihm in

jahrelangem Briefwechsel stand, konnte die Weite seines wissenschaftlichen Horizonts kennen lernen und Zeuge davon sein, wie ihn mannigfache Fragen des NT und seiner Umwelt unausgesetzt beschäftigten. Als einer der ersten auf katholischer Seite hat er mit der Erkenntnis Ernst gemacht, daß das NT nicht im luftleeren Raum entstanden ist und daß darum zu seinem geschichtlichen Verständnis die Religionsgeschichte, und zwar auch die hellenistische, nicht ignoriert werden darf. Alle seine Veröffentlichungen, auch seine zahlreichen Aufsätze sollten dem Fortschritt der Forschung dienen. Nie begnügte er sich damit, längst Gesagtes zu wiederholen oder um jeden Preis traditionelle Meinungen zu verteidigen, wenn ihm solches seine bessere Erkenntnis nicht erlaubte. Sein Ansehen haben vor allem seine größeren Werke begründet: Die Christusmystik des Apostels Paulus (1928, 2. Aufl. 1956), Der Sinn der Johannesapokalypse (1931), ein trotz seines relativ geringen Umfangs wichtiges, im besten Sinne fortschrittliches Buch, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus (1937). Sein letztes großes Werk war eine Einleitung in das NT (1952, 3. Aufl. 1959), die innerhalb der kurzen Zeit von 7 Jahren drei Auflagen erlebte. Wie sehr ihm aber daran lag, sowohl den in der Seelsorge stehenden Priestern und den gebildeten Laien die Ergebnisse der heutigen ntl Wissenschaft zu vermitteln als auch die strenge Wissenschaft im großen Stil zu fördern, beweisen zwei Sammelwerke, das von ihm zusammen mit O. Kuss begründete «Regensburger NT», für das er selbst die Apg (1938, 3. Aufl. 1956), die Offenbarung des Johannes (1947, 3. Aufl. 1959) und das Evangelium nach Johannes (1948, 2. Aufl. 1957) bearbeitete, sowie «Herders Theol. Kommentar zum NT» (auf 14 Bände berechnet, 1953ff), mit dem er eine von ihm, aber nicht ihm allein schmerzlich empfundene Lücke ausfüllen wollte. Es soll nach seiner Intention ein «streng wissenschaftliches Kommentarwerk über das NT werden, das durch zuverlässige Darstellung der neueren und neuesten biblischen Forschung und sachgemäße Orientierung über die strittigen Probleme den heutigen Stand der Exegese getreu widerspiegelt und sich redlich bemüht, die Forschung weiterzuführen». Es war ihm zweifellos schmerzlich, nachdem ihm sein Gesundheitszustand nicht mehr erlaubte, selbst einen Beitrag dazu zu leisten, sehen zu müssen, daß dieses Unternehmen, sein größter und wichtigster Plan, nach einem imponierenden Anfang so ungemein langsam voranschreitet.

Zu seinem 70. Geburtstag haben wir ihm eine Festschrift gewidmet, an der auch ausländische und evangelische Kollegen mitgearbeitet haben, um dadurch die große Reichweite seines Ansehens zu bezeugen.

Sein Hingang ist für uns Zurückbleibende ein Anlaß zur Besinnung, daß wir in seinem Geiste, dem strenger, gewissenhafter Wissenschaft, alle unsere Kräfte dem unvergleichlichen NT widmen, solange unser Arbeitstag dauert.

München, 20. Oktober 1960. J. Schmid.

Umschau und Kritik

Altlateinische Psalterien

Neue Ausgaben und Beiträge

1. Le Psautier Romain et les autres anciens Psautiers latins (Collectanea Biblica Latina X). Édition critique par Dom Robert Weber, Città del Vaticano, Libreria Vaticana 1953. XXIII, 410 S.
2. Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos (Coll. Bibl. Lat. XI). Édition critique par Dom Henri de Sainte-Marie, Città del Vaticano, Libreria Vaticana 1954. LXX, 262 S.
3. Liber Psalmorum ex recensione Sancti Hieronymi cum praefationibus et epistula ad Sunniam et Fretelam (Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem X), Romae, Typis polyglottis Vaticanis 1953. XVI, 299 S.
4. Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum (Biblia Polyglotta Matritensia. Series VII Vetus Latina L. 21). Editio critica curante Mons. Dr. Theophilo Ayuso Marazuela, Matriti 1957. XI, 193 S. (Distribución editorial: BAC, calle de Alfonso XI, 4 Madrid.)
5. Les «Tituli Psalmorum» des Manuscrits latins par Dom Pierre Salmon, Abbé de l'Abbaye Pontificale de Saint-Jérôme in Urbe (Coll. Bibl. Lat. XII). Città del Vaticano, Libreria Vaticana 1959. 190 S.
6. Richesses et déficiences des anciens Psautiers latins (Coll. Bibl. Lat. XIII), Città del Vaticano, Libreria Vaticana 1959. 267 S.

Vorbemerkung. Der Untertitel dieser kritischen Umschau *Neue Ausgaben und Beiträge* könnte vielleicht beanstandet werden, weil die Ausgaben nicht mehr «neu» sind, ja der ganzen Sammelbesprechung könnte der Vorwurf gemacht werden, daß sie (wenigstens in bezug auf die Ausgaben) etwas zu spät erscheint. Trotzdem habe ich mich entschlossen, ein Referat zu machen, einmal weil die oben genannten Werke in dieser Zeitschrift überhaupt noch nicht besprochen und auch in anderen deutschsprachigen Zeitschriften nur selten und teilweise sehr kurz rezensiert worden sind, und dann, weil ich bei genauer Durchsicht sah, daß die Ausgaben in technischer Hinsicht in mancher Weise hätten verbessert werden können (dies betrifft namentlich die Notierungen im Apparat und die Indizes verborum, die der Ausgabe des Psalt. Rom. und des Psalt. iuxta Hebraeos beigegeben sind). Manchen Lesern mögen vielleicht verschiedene Bemerkungen zu schulmeisterlich erscheinen; ihnen sei gesagt, daß man für Textausgaben besonders geschult sein muß, wenn die Edition wirklich ein Meisterstück werden will.

Die Sigel und Abkürzungen sind die gleichen wie in der Ausgabe des Romanum von Weber (3f):

α Veronensis (sonst gewöhnlich mit «R» bezeichnet)
β Sangallensis, Abb. 912
γ (S. Germani) Parisinus lat. 11947
δ (Corbeiensis) Petropolitanus F. v. I nº 5

ε (Coislinianus) Parisinus, Coisl. 186
ζ (S. Zenonis) Vaticanus lat. 5359
η Lugdunensis 425 et Parisinus, N. Acq. lat. 1585
κ Augiensis prior fragm. in cod. Caroliruhensi, Aug. CCLIII.
λ Augiensis alter fragm. in eodem cod. Carolir.
ν Nonantulanus fragm. in cod. Romano, Bibl. Nat., Sessor. 77
π Palatinus fragm. in cod. Vaticano, Pal. lat. 187
σ Sangallensis fragm. in codd. Sang., Turic., Vindob.

moz Psalt. Mozarabicum; moz^c Cavensis, Abb. 14; moz^x (Complutensis [1]) Matritensis, Univ. Centr. 31; moz^l Londiniensis, Add. 30851 (Besser wäre die Sigel Mo)
med Psalt. Mediolanense seu Ambrosianum (Besser wäre die Sigel Me)
Ga Psalt. Gallicanum S. Hieronymi
Ro Psalt. Romanum
He Psalt. iuxta Hebraeos
Pi Psalt. Pianum.

1. Unter den Ausgaben steht mit Recht die Edition von Weber an erster Stelle; denn wie aus dem Titel bereits ersichtlich ist, bringt W. neben dem Text des Ro (auf der linken Seitenspalte) auch die Varianten der anderen oben bezeichneten Psalterien (auf der rechten Seitenspalte). Eine ähnliche Kollation hat bereits A. Allgeier in seinen *Altlateinischen Psalterien* (Freiburg i. Br. 1928) geboten: *Das Verhältnis der altlateinischen Psalterien Hg: R Hr M G Mi zueinander* (S. 61–136); A. legt also Ga zugrunde und bringt nur die Lesarten von fünf Psalterien (Ro med moz α γ), dazu in einer sehr mangelhaften, oft ungenügenden Weise.

Von Konjekturen im Text des Ro hat W. (wenn ich recht sehe) keinen Gebrauch gemacht; nur im App. ist gelegentlich eine falsch überlieferte Lesart verbessert, so 77, 70: «*a retro insedientium* (pro *insidiantium,* ut vid.) γ» (im *Index verborum* erscheint nur *insidior).* Diese Enthaltsamkeit ist schwer zu verstehen, denn jeden Textkritiker reizt es, Konjekturen zu machen. In der Vetus Latina, namentlich in den lat. Psalterien, ist dies viel leichter als in der LXX, weil sie gewöhnlich ziemlich wörtlich übersetzt sind und genügend Vergleichsmaterial bieten. So ist zu 118, 147 eine Konjektur zu bringen, die auf höchster Sicherheit gründet: *in maturitate*] *in tempestate nocte* α (sed Aug. *intempesta nocte); ἐν ἀωρίᾳ* 𝔊. Zuerst ist die Lesart von α herzustellen. W. ist auf der richtigen Spur, wenn er Aug. zusätzlich zitiert; *intempesta nox* ist ein geläufiger Ausdruck, den Cicero u. a. kennen; nur ist noch die Präposition *in* einzufügen, die durch Haplogr. ausgefallen ist; ebenso ist im Text des Ro zu lesen *in* ⟨*in*⟩*maturitate* (von *inmaturitas*). Es ist nicht verständlich, daß W. nicht *in inmaturitate* in seinen Text aufgenommen hat, da bereits Rahlfs, *Psalmi* z. St. die Konjektur gebracht und auf Augustinus hingewiesen hat, der ausdrücklich über diese Lesart spricht. Für ἀωρία ist in der Vetus Latina *inmaturitas* sonst nicht belegt, aber für ἄωρος *inmaturus* Job 22, 16 und Is 65, 20.

Bei etlichen Stellen erwartet man im Text eine Lesart, die anderweitig bezeugt ist, also nur im App. steht. Beispiele:

27, 3 *ne simul tradas] ne simul trahas* γ (ut vid.) ε = μὴ συνελκύσῃς; *trahas* gehört als ursprüngliche Lesart in den Text.

33, 23 *derelinquet*] *delinquent* δ moz^c med Ga = πλημμελήσουσιν. Warum ist *delinquent* nicht in den Text aufgenommen, das die Ro-Hss. MD*R und die früheren Ausgaben haben?

77, 34 *ad eum*] *ad deum* Ga **c** (ed. Romae 1663) **d** (ed. Romae 1925) = πρὸς τὸν θεόν. Umgekehrt haben die Ga-Hss. ψ B VDΩ die fehlerhafte Ro-Lesart *ad eum* statt *ad deum.*

117, 27 *usque ad cornu altaris*] *usque ad cornua altaris* α γ η Ga = ἕως τῶν κεράτων. Die griech. Vorlage verlangt eindeutig den Plural *cornua* (*a* infolge Haplogr. ausgefallen).

Bei der Kollation der Lesarten der übrigen Psalterien hätten vor allem auch deshalb Konjekturen bzw. Verbesserungen angegeben werden müssen, weil solche fehlerhafte Lesarten in den *Index* Eingang finden und so zu Unrecht als Vokabeln der altlat. Psalterien fungieren. Beispiele:

51, 11 *bonum* χρηστόν] *secundum* α; lies *iucundum.* Bereits bei Allgeier existiert zu Unrecht in seinem Wortschatz *secundus* (179); W. hat es ebenfalls in seinen Index übernommen. Notiere also im Index unter *iucundus:* 51, 11 α (mend. *secundum* pro *iucundum*).

72,15 *quibus disposui*=ἠσυνθέτηκα] *cui conticui* α* (cf. Aug. quaedam habent exemplaria ... *concinui*) = mend. ᾗ συνθέτηκα. Richtig ist auf Aug. verwiesen, aber es ist versäumt worden, die von Aug. genannte Lesart als die ursprüngliche zu bezeichnen; bereits Rahlfs, *Psalmi* z. St. hat auf die Aug.-Lesart verwiesen: «rectius Aug^{var} concinui». Im Index muß also eingefügt werden: *concino* 72, 15 α (mend. *conticui* pro *concinui,* sic recte Aug^{var}).

77, 36 *dilexerunt* ἠγάπησαν] *dixerunt* γ; deutlicher Fehler. Im Index erscheint die Stelle 77, 36 nicht; sie kann fehlen, aber es ist besser zu notieren: 77, 36 γ (mend. *dixerunt* pro *dilexerunt*). W. hätte sie konsequenterweise notieren müssen, da er auch zur folgenden Stelle 77, 72 die fehlerhafte Lesart *erexit* (unter *erigo*) notiert.

77, 72 *pavit* ἐποίμαινεν] *erexit* α. Füge im Index ein (1) bei *erigo* hinter 77, 72 α (mend. *erexit* pro *rexit*), (2) bei *rego* hinter 77, 71: 77, 72 α (mend. *erexit* pro *rexit*). (Hinter 77, 71 fehlt «α».)

Besonders leicht sind innerlateinische Verlesungen auf Grund des Vokalwechsels e-i bei den Tempora zu beobachten. Auch hier kann leicht die richtige Form durch Einblick in die griech. Vorlage gewonnen werden. Häufig sind die Hss. in der Bezeugung des Präsens und des Futurs geteilt, z. B. 38, 4 *exardescit*]-*scet* α β δ η Ga = ἐκκαυθήσεται. Es ist klar, daß *exardescet* in den Text gehört.

Daß hier innerlat. Verwechslung vorliegt, zeigt deutlich der Umstand, daß bei anderen lat. Verba, wo keine phonetische und graphische Nähe vorliegt, einheitliche Bezeugung des Präsens-Futur und des Perfekt-Imperfekt gegeben ist. Als Beispiel seien die Verba der ersten zehn Verse des 43. Ps aufgeführt.

43, 2 *audivimus* ... *adnuntiaverunt* ἠκούσαμεν ... ἀνήγγειλαν
3 *plantasti* ... *adflixisti* ... *expulisti* κατεφύτευσας ... ἐκάκωσας ... ἐξέβαλες
4 *conplacuit tibi* εὐδόκησας
7a *sperabo* ἐλπιῶ
8 *liberasti* ... *confudisti* ἔσωσας ... κατῄσχυνας
9 *laudabimur* ... *confitebimur* ἐπαινεσθησόμεθα ... ἐξομολογησόμεθα
10 *reppulisti* ... *confudisti* ... *egredieris* ἀπώσω ... κατῄσχυνας ... ἐξελεύσῃ.

Überall ist diejenige Form einheitlich bezeugt, die auch mit 𝔊 übereinstimmt (nur 9 steht auffallenderweise *laudavimus* in moz^{c}, das wohl Schreibfehler ist). Aber bei anderen Formen ist der Wechsel e-i und v-b überall bezeugt.

43, 3 *disperdit*] *dispersit* moz[c]; *disperdidit* α γ moz[x] med; *desperdet* ε; ἐξωλέθρευσεν. Die Form *disperdit*, die auch im Text des Ga steht, ist nicht Präsens, sondern Perfekt.

43, 4a *possidebunt*] *possiderunt* η moz; *possederunt* Ga, ferner die Ro-Hss. T²PQRUX und die Ausgaben **fbcd**; ἐκληρονόμησαν. *possederunt* gehört in den Text.

43, 4b *salvabit*] *salvavit* Ga, ferner die Ro-Hss. NSKTRQPU und alle Ausgaben; *salvos fecit* α; *liberabit* ε moz[x] med; *liberavit* γ δ moz[c]; ἔσωσεν. *salvavit* gehört in den Text.

43, 6a *ventilavimus*] *ventilabimus* γ δ ε η moz[x] med Ga, ferner alle Ro-Hss. außer AHN*SK; κερατιοῦμεν.

43, 6b *spernimus*] *spernemus* α δ ε η κ med Ga, ferner alle Ro-Hss. außer AHMN*SKT*; ἐξουθενώσομεν. Die beiden Futurformen *ventilabimus* und *spernemus* gehören in den Text.

43, 7b *salvabit*] *salvavit* α, ferner die Ro-Hss. SKP; σώσει. Richtig steht das Futur im Text (siehe *sperabo* 7a).

Auch an anderen Stellen muß die Entscheidung vom Griech. her erfolgen. Als Beispiel sei Vers 30 des Ps 103 genommen, der durch die Verwendung in der Liturgie (Pfingsten) allgemein bekannt ist: *emitte spiritum tuum*] *emittes (emittis* κ*)* spir. t. κ Ga; ἐξαποστελεῖς.

Der Imperativ steht auch im Missale und Brevier, der als Bitte sehr sinnvoll ist, aber textkritisch als sekundär in das Futur verwandelt werden muß (*s* infolge Haplogr. ausgefallen). Dieser Satz ist konditional verwendet (*si emittis* Pi); im Griech. steht das Futur, wie deutlich die gleiche Konstruktion an Parallelstellen zeigt, vgl. kurz vorher 29b *auferes* (ἀντανελεῖς, *si aufers* Pi) *spiritum* und 50,9a *asperges* (ῥαντιεῖς), 50, 9b *lavabis* (πλυνεῖς); hier hat Pi die Imperative *asperge* ... *lava* als freie Wiedergabe (gegen das Hebr.).

Zur Notierung sind teilweise die gleichen Forderungen wie unten bei Ga zu stellen. Ursprüngliche Lesarten (durch Sternchen gekennzeichnet) brauchen nicht eigens genannt zu werden, wenn bei den Varianten die korrigierten Lesungen aufgeführt sind, z. B. 20, 3 *animae*] $\alpha^* \ \eta^*$; *cordis* $\alpha^2 \ \gamma \ \eta^2$ med; es genügt zu notieren: *animae*] *cordis* $\alpha^2 \ \gamma \ \eta^2$ med; $\alpha^* \ \eta^*$ kann also gestrichen werden.

Praktisch, weil klarer und übersichtlicher, ist die positive Notierung der Textlesart, wenn diese allein steht oder von höchstens einem oder zwei Zeugen begleitet ist, während alle übrigen («rell.») die Variante vertreten. Als Beispiel sei 113, 8 genannt: *solidam petram*] om *solidam* α δ η moz med Ga | *in stagnum aquae*] *in stagna aquarum* α γ δ η moz med Ga. Notiere: *solidam* γ ζ Ro] ⟩ rell. | *in stagnum aquae* ζ Ro] *in stagna aquarum* rell.

Bei der ersten Notierung muß man mühsam errechnen, wer die Textlesart bezeugt und sieht erst dann, daß es eine Sonderlesart von Ro ist. Wenn eine solche Sonderlesart von Zeugen vertreten wird, die gewöhnlich mit der Menge der anderen Hss. gehen, ist Mißtrauen am Platz, das nur durch erneute Nachkollation behoben werden kann. Dieses Mißtrauen ist gerade bei der Hs. ζ, die 2mal hier mit Ro gehen soll, sehr berechtigt, weil ζ als Palimpsest sehr schwer zu lesen ist und trotz verschiedener Kollationen noch nicht zuverlässig ediert ist (siehe Introduction S. XIX). Eine neue Einsicht in ζ würde vielleicht zeigen, daß an dieser Stelle nicht sicher zu lesen ist oder daß gar ζ gegen Ro mit den übrigen Zeugen geht.

Dann vermißt man besonders die organische Notierung; zusammengehörende Varianten sollten nicht auseinandergerissen werden:

115, 11 *in excessu mentis meae.* W. notiert: *in excessum* γ δ ζ *(ecesum); in extasis* α | *ment. m.*] *meo* η moz^c Ga; *mea* α. Besser und übersichtlicher ist: *in excessu meo* η moz^c Ga; *in excessum m. m.* γ δ ζ; *in extasis mea* α. Dann sieht man sofort, daß in γ δ ζ Dittogr. von *m* vorliegt; zugleich fragt man, ob α wirklich *extasis* liest. Damit man nicht an ein Versehen des Kollationators denkt, muß ein «sic» beigegeben werden.

93, 23 *disperdet*] + *eos disperdet* moz^c Ga. Notiere: *disperdet illos*] pr. *disperdet eos* Ga = 𝔐. So ist sofort ersichtlich, daß eine Dublette in Ga vorliegt.

138, 19a *peccatorem* γ; + *et* η (ut vid.) Ga. Notiere: *viri*] pr. *et* η (ut vid.) Ga = 𝔐. Die Verbindungspartikel *et* gehört zu 19b *viri.*

55, 12 *vota tua quae* Ga (*tua* sub ast., *quae* sub ob.). Notiere: *vota*] + *tua* Ga (sub ast.). Die Notiz, daß in Ga *quae* sub ob. steht, kann fehlen.

94, 4 *ipsis* α; *ipsius* γ ζ moz^c med Ga | *conspicit*] sunt α γ ζ moz^c med Ga. Notiere: *ipse conspicit*] *ipsius* (*ipsis* α) sunt α γ ζ moz^c med Ga. Dadurch ist die Doppelnotierung erspart. Die Variante von α *(ipsis)* ist deutlich sekundär (Schreibfehler); wenn man sie notieren will, dann ist sie in Klammern hinter *ipsius* einzufügen. Sie kann jedoch fehlen, da sie völlig wertlos ist.

Auch bei Umstellungen vermißt man eine organische Notierung, z. B. 24, 9 *mites*] *mansuetos* η med Ga; mansuetus δ | *mansuetos*] *mites* η med Ga. Notiere: mites ... mansuetos] tr. η med Ga. So ist die doppelte Notierung «η med Ga» erspart, und man sieht sofort, daß eine Umstellung (transpositio) vorliegt.

Als weiteres Beispiel sei genannt: 100, 5 *detrahentem adversus proximum suum occulte.* W. notiert: *detraentes moz^x; + secreto Ga; + in occulto* med ... *occulte* om. med Ga. Notiere so: *adv. prox. suum occulte*] *secreto proximo suo* Ga = 𝔊 ; *in occulto adv. prox. s.* med. So kann man deutlich sehen, daß eine Umstellung nach 𝔊 erfolgt ist.

Beim ersten Beispiel (24, 9) verleitet die beanstandete Notierung den Benützer des App., die Variante zunächst nur als Synonymen-Wechsel anzuschauen. Beim zweiten Beispiel (100, 5) meint man auf den ersten Blick, daß hier ein Plus und Minus vorliegt. Die zwar nicht falsche, aber verführerische Notierung ist somit unbedingt zu vermeiden.

Der Apparat ist sorgfältig gearbeitet. Nur selten sind Versehen festzustellen. Einige seien genannt: 38, 9 Für welches *me* (1⁰ oder 2⁰) liest λ *mihi?* Für *me* 2⁰. – 55, 13 Für *de*] α γ lies: *de*] *a* γ, und für α] *de* lies: *a*] *de.* – 69, 5 *curat habet;* lies *curam habet.* – 134, 12 Ga hat *populo;* streiche Ga bei *servo.*

Zur Notierung der Orthographika soll unten bei der Behandlung von Ga ausführlicher gesprochen werden. Hier soll nur bemerkt werden, daß alle Orthographika von Ro gebucht werden müssen, jedoch hätten sie bei der Kollation der übrigen Psalterien ruhig fehlen können, ohne daß sie jemand vermissen würde. So halte ich die Notierungen des Wechsels a-e (z. B. 16, 14 *dispartire*] *dispertire* α moz^x med), o-u (z. B. 77, 46 *locustae*] *lucustae* α γ δ ζ moz^x Ga), e-i (z. B. 87, 8 *elationes tuas*]

elationis tuas σ*) für überflüssig. Auch der besonders in spanischen Hss. überaus oft zu beobachtende Wechsel b-v braucht nicht eigens notiert zu werden, und wenn er notiert wird, dann ist es geboten, die gewöhnliche und uns vertraute Schreibung anzugeben, damit nicht Mißverständnisse aufkommen, z. B. 103, 33 *ero*] *bibo* α (an der Parallelstelle 145, 2 ist in α richtig *vivo* geschrieben). So muß 103, 33 notiert werden: *bibo* α = *vivo*, cf. 145, 2. Dies ist schon deshalb zu tun, damit nicht im Index gar die Stelle 103, 33 bei der Vokabel *bibo* erscheint, wie dies in der gleich zu besprechenden Stelle 38, 14 mit *habeo* geschehen ist. Hier (38, 14) ist völlig überflüssig die Schreibweise mit Anfangs-h notiert: *(priusquam) eam*] *abeam* γ η med Ga; *habeam* δ λ; πρὸ τοῦ με ἀπελθεῖν. Diese Notierung hat den Bearbeiter des Index verführt, die Stelle 38, 14 (S. 379) unter dem Verbum *habeo (ich habe)* statt richtig *abeo (ich gehe weg)* zu nennen! Erst recht brauchen offenkundige Schreibfehler nicht notiert zu werden, z. B. 146, 11 *beneplacitum est*] *benepl. es* δ.

Sehr willkommen ist der schon gelegentlich genannte *Index verborum* (S. 359–410). Bereits Allgeier hat in seinen *Altlateinischen Psalterien* einen solchen Index gebracht: *Der Wortschatz der altlateinischen Psalterien* (S. 137–187). Aber dieser Wortschatz war sehr lückenhaft (eine Reihe namhafter Vokabeln fehlt; ebenso sind viele Stellen nicht angegeben) und voller Fehler in der Angabe der Stellen (viele Zahlen, namentlich bei den Versen, sind unrichtig); in der Kritik ist dies gelegentlich ausgesprochen worden. Der Index von Weber ist in dieser Beziehung ziemlich fehlerfrei.

Jedoch hat auch der neue Index seine Schwächen. Einmal deshalb, weil absichtlich einige Vokabeln ausgelassen werden, wie in der Vorbemerkung zu lesen ist, z. B. *deus, dominus, diapsalma . . ., quia, quoniam, . . . sum,* und dann, weil andere Wortformen nicht eigens aufgeführt sind; ausdrücklich ist in der Vorbemerkung gesagt, daß der Komparativ und der Superlativ meistens nicht getrennt vom Positiv genannt ist. So ist man gezwungen, die Superlative bei den Positiven nachzuschlagen.

Damit kommen wir zu einem ersten Mangel, der stark empfunden wird: viele Wortformen sind nicht eigens aufgeführt, sondern im Stamm- oder Grundwort eingeschlossen und so verdeckt.

Ein zweiter Mangel besteht darin, daß ähnlich wie bei der Notierung im Apparat, wie oben vermerkt worden ist, viele zusammengehörende Vokabeln auseinandergerissen worden sind, und so an teilweise weit entfernten Orten (eben nach der Reihenfolge des Alphabets) stehen.

Es ist nicht angängig, in atomisierender Weise Wortverbindungen und Wendungen auseinanderzureißen, die organisch zusammengehören. Als Hauptbeleg soll die Wiedergabe von ἑορτή, das dreimal mit *dies festus* und einmal (117, 27) mit *dies sollemnis* wiedergegeben wird, und von ἑορτάζειν, das 41, 5 (in α) mit *festivitatem celebrare* und 75, 11 mit *diem festum agere* übersetzt wird. W. notiert getrennt unter *dies, festus, festivitas, sollemnis* und *ago*. Somit ist die Wiedergabe des Verbums ἑορτάζειν *diem festum agere* an drei Stellen im Index zerstreut: *dies* (S. 371), *festus* (S. 377) und *ago* (S. 361). Hätten diese Wendungen eine Stimme, dann würden sie mit dem Psalmwort

21, 15 klagen: *Sicut aqua effusus sum, et dispersa (separata* He, *disiuncta* Pi) *sunt omnia ossa mea!* [1]

Die Fehlerquelle ist leicht zu finden: Der Bearbeiter des Index hat es versäumt, sich vor Augen zu halten, daß die Vokabeln Übersetzungswörter sind, die also nur vom Griechischen her richtig eingeordnet werden können. Es rächt sich schwer, diesen Ausgangspunkt geflissentlich zu ignorieren oder unabsichtlich zu übersehen. Nur von der griech. Vorlage her kann ein brauchbarer Index der altlat. Psalterien geschaffen werden. Es ist deshalb notwendig, immer 𝔊 einzusehen (manchmal sogar den hebr. Text, weil dieser wiederum die Vorlage für den griech. Text bildet) und von dort her den Index aufzustellen. Allgeier hat dies nicht übersehen und bringt deshalb (allerdings nicht vollständig) Wendungen und Wortgefüge zu den betreffenden lat. Grundwörtern; es ist deshalb zu verwundern, daß W. diese Angaben nicht übernommen hat.

Es soll hier versucht werden, Richtlinien für die Gestaltung eines Index, der ein brauchbares Arbeitsinstrument in der Hand des Textkritikers sein muß, vorzulegen und etliche Beispiele zu bringen (es kann nicht die Absicht sein, alle Vokabeln anzuführen und zugleich Stellenangaben zu machen).

(1) Bei einem Index könnten gewiß häufig vorkommende Vokabeln (Präpositionen, Partikeln) fehlen, wie in der Vorbemerkung gesagt ist. Aber im Hinblick auf die Übersetzungsweise wäre es sehr dienlich, wenn einige Präpositionen und Pronomina eigens genannt würden, so *in* und *super,* wenn sie ἐπί entsprechen, ferner die Wendung *ego sum* (oder *sum ego*), das auf griech. ἐγώ εἰμι zurückgeht, das wiederum hebr. *'anoki* oder *'ani* entspricht. Ebenso müßte notwendig *sum* aufgeführt werden, wenn es ὑπάρχω wiedergibt.

(2) Der Superlativ ist eigens zu nennen, wenn er einem griech. Positiv entspricht. Beispiele:

dilectissimus (*dilectus* Ga) ἀγαπητός, *fortissimus* δυνατός, *gloriosissimus* α (*gloriosus* Ga) δεδοξασμένος, *maximus* (*magnus* α) μέγας, *potentissimus* δυνατός.

Auch *hic, is* müssen eigens aufgeführt werden, namentlich in den Fällen, wenn sie den griech. Artikel vertreten, so *ex hoc nunc* ἀπὸ τοῦ νῦν. Das seltsame *in id ipsum* (es wäre im Anschluß an die griech. Vorlage εἰς τὸ αὐτό auseinanderzuschreiben) ist zwar unter *idipsum* (S. 380) im Index aufgeführt, aber das notwendig hinzugehörende *in* ist weggelassen.

(3) Eigens sind solche Partizipia aufzuführen, die im Griech. und im Lat. substantivierte Adjektiva geworden sind. So darf

[1] Den gleichen Mangel beklagt mit Recht R. Schnackenburg bei der Besprechung der *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich-Frankfurt a. M. 1958) von R. Morgenthaler in dieser Zeitschrift NF 4 (1960), 156; hier bleiben charakteristische Wortverbindungen unberücksichtigt, z. B. ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν: «Sowohl im Vokabular als auch in der Liste der Vorzugswörter tauchen nur die einfachen Wörter auf, hier also getrennt βασιλεία und οὐρανός» (157). Dies ist die gleiche, wirklich sinn-lose Methode, wie wenn man in einem Deutschen Index den Begriff *Himmelreich* in die beiden Wörter *Himmel* und *Reich* zerlegen wollte.

z. B. *dilectus* nicht unter *diligo* summarisch genannt werden, sondern ist eigens zu notieren, zumal es ein theologisch bedeutsamer Begriff ist. Ein weiteres Beispiel: *quietus* (πρᾳΰς), in 75, 10 *omnes q u i e t o s terrae* (*mansuetos* γ Ga; πραεῖς) *terrae*. Bei W. steht es versteckt unter *quiesco* (S. 398).

Ebenso sind die Wiedergaben der griech. (hebr.) Partizipia activa eigens aufzuführen, die mit einem lat. Partizip oder auch mit einem Nebensatz wiedergegeben sind. Beispiele:

timentes (Dominum) οἱ φοβούμενοι, *diligentes* οἱ ἀγαπῶντες, *odientes* οἱ μισοῦντες, *tribulantes* οἱ θλίβοντες, *viventes* οἱ ζῶντες, *fetantes* οἱ λοχευόμενοι.

qui timent (Dominum), qui diligunt, qui oderunt, qui persequuntur, qui habitant, qui sedent, qui operantur iniquitatem «Übeltäter» (sehr häufig).

Siehe auch *repentia* τὰ ἑρπετά und *quae repetunt* τὰ ἕρποντα.

Besonders dann ist eigens das Partizip zu nennen, wenn nur dieses vorkommt, z. B. *compedio: compediti* πεπεδημένοι (5mal); im Hebr. steht dafür אסירים *Gefangene* (7mal in den Pss).

(4a) Häufig werden im Griech. und ebenso im Lat. Verba mit einem Substantiv (Adjektiv) und einem Hilfsverbum wiedergegeben. Dies ist besonders häufig bei der Übersetzung des hebr. Hiphil mit ποιέω *facio* der Fall. Im Passiv und Medium werden gern *fio* und *sum* verwendet. Es ist keinesfalls angängig, die Wiedergabe auseinanderzureißen und die Bestandteile einzeln aufzuführen. Als erstes Beispiel sei genannt *salvum facio, salvus fio, salvus sum*. W. verzeichnet die Stellen unter *salvus* (als selbständiges Adjektiv kommt es nirgends vor), *facio* und *fio* (*sum* scheidet absichtlich nach der Vorbemerkung zu Unrecht aus). So ist mühsame Arbeit vergeblich doppelt geleistet. Weitere Beispiele:

auditum facio ἀκουτίζω, cognitum (notum) facio γνωρίζω, *habitare facio* κατοικίζω, *intelligere facio* συνετίζω, *quiescere facio* καταπαύω, *tabescere facio* ἐκτήκω, *prudentem (sapientem) facio* σοφόω und σοφίζω, *admirabilem facio* θαυμαστόω, *longe facio* μακρύνω, *beneplacitum facio* εὐδοκέω, *consilium facio* βουλεύομαι.

amicus fio φιλιάω, *abominabilis fio* βδελύττομαι, *inutilis fio* ἀχρεόομαι, *miser fio* ταλαιπωρέω, *propitius fio* εὐιλατεύω, *similis fio* ὁμοιόομαι, *mirabilis fio* θαυμαστόομαι, *dives fio* πλουτέω, *pauper fio* πτωχεύω, *raucus fio* βραγχιάω.

dux sum ἡγέομαι und ὁδηγέω, *dux itineris sum* ὁδοποιέω, *inquilinus sum* παροικέω, *pastor sum* ποιμαίνω, *proximus sum* προσοχθίζω, *anxius sum* ἀκηδιάω, *beneplacitum est mihi* εὐδοκέω, *iucundus sum* ἡδύνω, *memor sum* μνημονεύω, *in memoria sum* μιμνήσκομαι, *odio sum* προσοχθίζω, *oblivio sum* ἐπιλανθάνομαι, *offensus sum* προσοχθίζω, *sanctus sum* ὁσιόομαι, *similis sum* ὁμοιόομαι, *subditus (subiectus) sum* ὑποτάττομαι, *complacitior sum* εὐδοκέω, *deprecabilis (exorabilis) sum* παρακαλέομαι, *propitius sum* ἱλάσκομαι.

beneplacitum habeo εὐδοκέω, *curam habeo* φροντίζω und βοηθέω, *odio habeo* μισέω, *voluntatem habeo* θέλω, *pro nihilo habeo* ἐξουδενόω.

(4b) Auch andere Hilfszeitwörter werden beigezogen, um ein griech. Verbum wiederzugeben. Sie sind alle als Wendungen zu notieren und dürfen keineswegs auseinandergerissen werden. Beispiele:

in adoptionem recipio περιποιέω, *auribus percipio* ἐνωτίζομαι, *cornu ventilo* κερατίζω, *curam gero* μεριμνάω, *ducatum praebeo* ἡγέομαι, *hereditatem adquiro (capio, accipio, consequor, possideo)* κληρονομέω, *morte afficior (affligor)* θανατόομαι, *morti trado* θανατόω, *memoria retineo (teneo)* μέμνημαι, *miseriis affligor* ταλαιπωρέω, *oblivioni datus sum* ἐπιλανθάνομαι, *laudem dico* αἰνέω, *psalmum (hymnum) dico* ψάλλω (ὑμνέω), *sapientiam praesto* und *prudentem doceo* σοφίζω, somnum capio ὑπνόω, *sorte divido (distribuo, do)* κληροδοτέω, *tedium patior* ἀκηδιάω, *in zelum mitto (provoco)* und *ad aemulationem provoco* παραζηλόω, in *ira(m) provoco* und *exacerbo in ira* παραπικραίνω, *in iram concito* παροργίζω, *contra legem ago* und *praetereo legem* παρανομέω, *de luce vigilo* und *ante lucem*

venio und *diluculo vigilo (venio)* ὀρθρίζω, *famem patior* λιμώσσω, *nive dealbor* χιονόομαι, *memoria retineo (teneo)* μέμνημαι.

Das in den Psalmen häufige Verbum ἐξουδενόω wird wiedergegeben: (aktiv) *ad nihilum deduco* oder *redigo, pro nihilo duco, irritum facio;* (passiv) *ad nihilum devenio, ad nihilum reducor, pro nihilo habeor.* W. zählt *redigo* 4mal; es kommt nur in der Verbindung mit *ad nihilum* vor.

(5) An Stelle des Substantives steht gelegentlich ein Adverb. Beispiele:

bene ago und *benigne facio* ἀγαθύνω, *dolose ago* δολιόω, *maligne (nequiter) ago (facio)* πονηρεύομαι, *inique ago (gero)* ἀδικέω und παρανομέω, *male loquor* καταλαλέω, *viriliter ago* ἀνδρίζομαι, *longe fio* μακρύνω, *cito facio* ταχύνω.

(6) Gelegentlich sind griech. Wörter in amplifizierender Weise durch ein Substantiv + Genetiv oder Substantiv + Adjektiv wiedergegeben worden. Auch hier müssen die Ausdrücke zusammen notiert werden. Beispiele:

orbis terrae (terrarum) οἰκουμένη, *excessus mentis* ἔκστασις, *frusta panis* (*buccellae* Ga) ψωμοί, *pluviales aquae (puteales aquae* moz[x]; *pluviae* ζ; *imbres* Ga) ὀμβρήματα 77, 44 (nur hier in der LXX), *pallium duplex* α (*diplois* rell.) διπλοΐς 108, 29.

(7) Im Griech. finden sich viele zusammengesetzte Wörter, die der Lateiner durch zwei getrennte Vokabeln wiedergibt. Bei solchen Wiedergaben ist es nicht zulässig, die Wiedergabe zu zerreißen und beide Wortteile an entfernten Orten im Index aufzuführen. Die beiden Glieder sind zwar an Ort und Stelle (des Alphabets) zu nennen, aber bei beiden muß auf das jeweilige Gliedwort hingewiesen werden.

Als Beispiel sei *bona voluntas* gewählt, das uns aus dem NT und der Liturgie (Gloria) wohl bekannt ist *(et in terra pax hominibus b o n a e v o l u n t a t i s).* Das griech. εὐδοκία wird sowohl mit *beneplacitum* (es ist gut, daß es zusammengeschrieben ist, sonst wäre es auch auseinandergerissen worden) und *bona voluntas* wiedergegeben: 5, 13 und 50, 20; ferner steht in α (105, 4) *in bono placito* für das sonst allgemein bezeugte *in beneplacito.* W. notiert (S. 364) *bonus* für 5, 13; 50, 20; 105, 4 α und (S. 409) *voluntas* für 5, 13 u. 50, 20, ferner (S. 395) *placitum* für 105, 4 α (Hapaxleg. in den Psalterien!). Bereits in alter Zeit hat eine solche falsch verstandene Wiedergabe einen hexaplarischen Bearbeiter dazu verleitet, 50, 20 *in bona voluntate tua* ἐν τῇ εὐδοκίᾳ σου in CG[2] *bona* mit Obelus versehen.

Weitere Beispiele:

pusillus animus (*pusillanimitas* Ga; *pusillanimus* med) ὀλιγοψυχία, *locus spatiosus* und *spatiosus manibus* εὐρύχωρος, *medius dies* γ δ (*meridies* rel.) μεσημβρία, *media nox* μεσονύκτιον, *musca canina* (*cynomia* Ga) κυνόμυια, *initium mensis* (*neomenia* Ga) νεομηνία, *pomorum custodia (-diarium)* und *casa pomarii* ὀπωροφυλάκιον.

humiliter sentio ταπεινοφρονέω, *viam (iter) facio* (*dux itineris sum* Ga) ὁδοποιέω, *legem statuo (constituo, do, pono)* νομοθετέω, *magna loquor* μεγαλορρημονέω.

copiosus misericordiae, multum misericors, multae misericordiae πολυέλεος, *unius moris* (*unius modi* Aug.) μονότροπος, *decem cordarum* δεκάχορδος.

Bei manchen Stellen muß man über die griech. Vorlage hinaus zum hebr. Urtext vorstoßen, um hier das Wort zu finden, das bereits von 𝔊 in zwei Bestandteile zerlegt worden ist, die dann die Vetus Lat. übernommen hat. Das bekannteste Beispiel ist צלמות , σκιὰ θανάτου, *umbra*

mortis, Todesschatten. W. führt die beiden Teile *umbra* und *mors* getrennt auf.

Lehrreich ist die Wiedergabe der Vokabeln mit dem Alpha privativum. Als Hauptbeleg sei *sine aqua* ἄνυδρος genannt: 106, 35 *et terram sine aqua* καὶ γῆν ἄνυδρον und 142, 6 *sicut terra sine aqua* ὡς γῆ ἄνυδρος. Beide Stellen sind getrennt verzeichnet unter *sine* und *aqua!* Weitere Belege:

sine macula ἄμωμος, *sine malitia* ἄκακος, *inique (iniqua) ago (facio, gero)* ἀδικέω, *impie gero* ἀσεβέω.

non servo (observo) pactum ἀσυνθετέω, *qui non credunt* ἀπειθοῦντες.

(aqua) quae est sine substantia α (*intolerabilis, immensa* rel.) (τὸ ὕδωρ) τὸ ἀνυπόστατον 123, 5.

Bei griech. Komposita wird manchmal im Lat. das Praefix getrennt wiedergegeben; im Index darf es nicht getrennt werden, dies gilt namentlich für *simul* (σύν), vgl.

simul contristor συλλυπέομαι, *simul curro* συντρέχω, *simul descendo* συγκαταβαίνω, *simul edo* συνεσθίω, *simul traho (trado)* συνελκύω.

Hierher gehört auch die Wiedergabe der mit ευ zusammengesetzten Verba *bene (ad)nuntio* εὐαγγελίζομαι, *bene prospero* εὐοδόω und *bene patiens (bene patientes erunt* εὐπαθοῦντες ἔσονται 91, 15). Im Index (S. 363) ist *bene* 9mal genannt; an 7 Stellen gehört es zum folgenden Wort, nur 2mal (32, 3; 127, 2) steht es als Adverb selbständig für καλῶς.

Es ist nur gut, daß manche Vokabeln im Anschluß an die griech. Vorlage zusammengeschrieben sind (z. B. *benesentio* und *benetinnio*); sonst wäre *bene* auch hier versprengt worden. Im Hinblick auf die genannten Beispiele (*benesentio* und *benetinnio*) ist die Zusammenschreibung bei konsonantisch beginnenden Wörtern richtig; der Übersetzer wird dies bereits so im Anschluß an seine griech. Vorlage gehalten haben.

44,5 entspricht *prospere procede* κατευοδοῦ und 67, 20 *prosperum iter faciet* κατευοδώσει. Im Index sind die Vokabeln *prospere, procedo,* und *prosperus, iter, facio* getrennt aufgeführt.

Zu *tempus oportunum* siehe unter 10b!

(8) Die präpositionellen Ausdrücke, die vom hebr. Text auf dem Weg der LXX in die Vetus Lat. gekommen sind, sind eigens aufzuführen:

in conspectu, ante faciem, a facie, a vultu, in manus, in manum, in circuitu, in vanum, in unum, in finem, in aeternum, in saeculum, in medio, de medio, usque in velocitatem (velociter rel.).

(9) Auch solche Adjektiva, die im Anschluß an das Griech. substantiviert wurden, sind eigens aufzuführen. Beispiele:

arida (sc. *terra*), *dextera* (sc. *manus*), *mirabilia* (sc. *opera*; sehr häufig, nur im Plural).

(10a) Wertvoll ist schließlich auch die Notierung biblischer Wendungen, besonders solcher, die infolge ihres häufigen Vorkommens fest geprägt und theologisch bedeutsam sind. So muß *Dominus (Deus) virtutum* יהוה צבאות als geschlossener Terminus im Index erscheinen. Bei W. ist laut Vorbemerkung *Dominus, Deus* überhaupt nicht notiert; so ist *Dominus virtutum* unter *virtus* versteckt und schwer zu finden. Weitere Beispiele:

domus Domini, nomen Domini, timor Dei, angelus Domini, civitas Domini, lex Domini, vox Domini, Sanctus Israel, filia Sion, mons Sion, portae Sion, terra Aegypti, naves Tharsis, cedrus Libani, volucres (volatilia) caeli, bestiae

agri, fines terrae, carbones ignis, pupilla oculi, filii hominum, recti corde, viri sanguinum, fontes aquarum, vox tubae, terra viventium, panis caeli, panis Angelorum, adeps frumenti, vallis lacrimarum, scabellum pedum, fructus ventris, capilli capitis, oves pascuae, opus manuum, stagnum aquae, exitus (fontes) aquarum.

Aqua contradictionis (als Eigenname g r o ß zu schreiben!)

10b. Weniger zahlreich, aber nicht minder bedeutend sind Wortverbindungen (Substantiv + Adjektiv), die zwar selten (gewöhnlich nur einmal im Psalter), aber besonders k e n n z e i c h n e n d sind, und die öfter verwendet werden und deshalb vertraut sind. Sie alle müßten im Zusammenhang notiert werden. Beispiele:

daemonium meridianum, passer solitarius (singularis, unicus), singularis ferus, domus eburneae (plur.), *carbones desolatorii.*

canticum novum, spiritus sanctus, lingua dolosa, labia dolosa, Mare Rubrum.

Die Wendung *tempus oportunum* kommt 3mal vor, immer im Ablativ *in tempore oportuno* 31, 6 (ἐν καιρῷ εὐθέτῳ), 103, 27 (εὔκαιρον), 144, 15 (ἐν εὐκαιρίᾳ).

Die Wiedergabe *lapis pretiosus* λίθος τίμιος «Edelstein» entspricht dem hebr. *paz,* siehe dazu die Besprechung der Schrift *Richesses* (unter 6).

Da bei der Zusammenstellung des Index ständig vom Griech. auszugehen ist, ist es sehr zu empfehlen, wenigstens bei seltenen und schwierigen Vokabeln und bei seltsamen und auffälligen Wiedergaben das griech. Äquivalent beizugeben. Noch besser wäre es, zu allen lat. Vokabeln das griech. Grundwort zu notieren und so eine lat.-griech. Konkordanz zu schaffen. Nur im Licht der griech. Vorlage bekommen die lat. Vokabeln und Wendungen Farbe und Leben. Beispiele:

7, 12 *numquid irascitur*] *et non iram (non in iram) adducens* α med; μὴ ὀργὴν ἐπάγων.

16, 14 *quae superfuerunt*] *reliquias (suas)* α β η^{2} Ga; τὰ κατάλοιπα.

84, 5 *salutaris noster*] *salutarium nostrorum* γ; *salutum nostrarum* Ga; *sanitantium nostrarum* α; *sanitatum nostrarum* Aug.; τῶν σωτηρίων ἡμῶν.

93, 15 *et qui tenent eam*] *et iuxta illam* Ga; καὶ ἐχόμενοι αὐτῆς.

108, 11 *omnem substantiam eius;* πάντα ὅσα ὑπάρχει αὐτῷ.

138, 20 *dicitis* = ἐρεῖτε 𝔊$^{R\,1215}$; *dicis* γ η; *dicens* δ; *dices* Ga = ἐρεῖς 𝔊^{BSA}; *contentiosi estis* med = ἐρισταί ἐστε 𝔊^{L}.

Ohne Einblick in die griech. Vorlage ist die lat. Wiedergabe unverständlich.

Auch bei Partikeln und Präpositionen ist die griech. Vorlage zu nennen; dies gilt namentlich für δή, das mit *autem, vero* und sogar *nunc* wiedergegeben wurde. Für den Lateiner war *nunc* als Wiedergabe von δή seltsam; deshalb hat es 𝔊^{R} 133, 1 mit νῦν ins Griech. zurückübersetzt, siehe R a h l f s , *Psalmi* z. St. Ferner *ut quid* (ἵνα τί), *etenim* (καὶ γάρ), *de post* und *a retro* (ἐξόπισθεν) 77, 70.

Näher ist die Wiedergabe von ὑπεράνω 73, 5 zu besprechen: *supra summum*] *super summum* δ Ga; *super summam* ζ; *desuper* α γ moz^{c}; *deinsuper* med. Im Index (370, 371) sind *desuper* und *deinsuper* genannt, ebenso *supra* (404), aber zu Unrecht von *summum* getrennt, das 404a steht. Laut Vorbemerkung (359) ist *super* überhaupt nicht aufgeführt, ausgenommen zu 91, 15 γ, wo es als «adv.» erscheint (404a). Dies ist aber nicht zutreffend; denn *super* steht 91, 15 nicht für selbständiges ἔτι, sondern für verlesenes ἐπί (der Wechsel ἔτι-ἐπί ist in griech. Hss. häufig zu

beobachten), setzt also das Kompositum ἐπιπληθύνω voraus. Somit ist *supermultiplicabuntur* mit Rahlfs, *Psalmi* z. St. zu schreiben (Rahlfs versäumt es, die griech. Rückübersetzung zu geben). Nebenbei ist noch zu bemerken, daß *summa* 70, 18 α; 73, 5 ζ im Index fehlt.

Ebenso muß die Vokabel *nolo* durch Angabe der griech. Vorlage spezialisiert werden; gewöhnlich ist *nolo* als Hilfsverbum beim negierten Imperativ verwendet, z. B. gleich bei der ersten Stelle 4, 5 *nolite peccare* μὴ ἁμαρτάνετε. Dann steht es manchmal selbständig für οὐκ ἐθέλω (θέλω) und οὐ βούλομαι.

Schließlich verlangen die lat. Lehnwörter die griech. Urform, z. B. *abyssus* ἄβυσσος, *erodius* ἐρωδιός, *cynomia* κυνόμυια.

Zu einigen Schreibweisen möchte ich bemerken, daß sie meinen Beifall nicht finden können.

Dies ist zunächst die Verwendung von römischen Ziffern für die Psalmenzählung; sie ist viel zu umständlich und unübersichtlich. Seien wir dankbar, daß wir die arabischen Ziffern haben und notieren können: Ps. 87 (88), 7 statt LXXXVII (LXXXVIII), 7.

Dann sei die Schreibweise *u* statt *v* angegriffen; sie entspricht zwar der Gewohnheit der alten Hss.-Schreiber und mag «gelehrt» aussehen, aber sie ist unpraktisch und verwirrend, z. B. *uulua* statt *vulva*. Auch hier sollen wir froh sein, daß wir im Alphabet die beiden Buchstaben *u v* haben, die phonetisch unterschieden werden. Deshalb sollte man sie auch graphisch auseinanderhalten und nicht im Index den Vokal und Konsonanten *u* und *v* nur unter *u* bringen.

Schließlich sollten die Eigennamen nicht nur im Text, sondern auch im Index groß geschrieben werden.

2. Das *Psalt. iuxta Hebraeos* lag zwar in neueren kritischen Ausgaben (P. de Lagarde 1874, J. M. Harden 1922) vor, aber beide Ausgaben sind vergriffen. So hat sich Dom Henri de Sainte-Marie sehr verdient gemacht, wenn er eine neue Ausgabe von He auf breitester handschriftlicher Grundlage veröffentlichte.

In der *Introduction* bringt De S.-M. (VI–XII) nicht nur eine nüchterne Aufzählung und kurze Beschreibung der Hss. (wie es Weber zu Ro macht), sondern vermittelt auch nähere Einsichten in He: *Histoire ancienne du texte* (XIII–XXVIII), *Histoire médiévale de He* (XXIX bis XLV), *La tradition indirecte* (XLVI–XLIX), *L'œuvre de Saint Jérôme* (L–LXIII), *Les éditions* (LXIV–LXX). Im zweiten Abschnitt *(Histoire ancienne du texte)* teilt De S.-M. (XIII) die alten Zeugen in vier Familien ein: 1. **R** (nur die Hs. R), 2. **F** (FΣTH), 3. **C** (spanische Gruppe: CMB), 4. **I** (insuläre Gruppe: AKI). Wenn diese Gruppen festgestellt werden konnten und mit eigenen Sigeln kenntlich gemacht wurden, warum sind diese dann nicht im App. unter der Gruppen-Sigel aufgeführt worden? Als Unterlage für die Herstellung der Gruppen **F** und **I** führt De S.-M. kennzeichende Fälle («cas significatifs» XVII) von gemeinsamen (fehlerhaften) Lesarten auf, die aber nicht besonders «significatif» für die Familie **F** (XVII) sind: z. B. 63, 6 *quasi adipe et pinguedine]* om. *et* FΣTHM[2] und 68, 7 *educit*] *et ducit* FΣTH. Das gleiche ist zu sagen über die drei «exemples probants» von «fautes communes à AKI» der Familie **I** (XXII): 104, 12 *nemorum*] *morum* A*, *ramorum* I. – 69, 20 *ignominiam*] *ignorantiam* I; *reverentiam* AK cum Ga. – 125, 5 *qui* 1⁰] *iniqui* I. Kein einziges Beispiel ist am Platz; alle drei sind Belegstellen für fehlerhafte Lesarten von I (gehören also auf XXV: Fautes propres à chaque manu-

scrit): 104, 12 *morum* ist fehlerhafte Lesart von A* (gehört also ebenfalls auf XXV); 69, 20 *reverentiam* ist gemeinsame Lesart von AK (gehört also auf XXIV: Fautes communes à AK). Es hätten sich doch sicher Sonderlesarten der drei Hss. AKI finden lassen, die auf einen einzigen Vorfahren («ancêtre unique» XXII) schließen lassen, z. B. 95, 2 *in actione gratiarum*] *in agnitione grat.* AKI. Ferner ist gesagt, daß für AKI die gemeinsamen Auslassungen besonders kennzeichnend sind; aber kein einziges Beispiel ist als Beleg angeführt.

Besonders wertvoll für die Textgeschichte ist die anonyme «surrecension» des IX. Jahrh., die sich hauptsächlich in ΘK findet; der Rand von ΘK bringt eine Menge von Lesarten, die vor allem für das Vokabular wichtig sind (leider im Index verborum nicht aufgeführt).

Es ist schon längst erkannt, daß Hieronymus bei seiner Übersetzung des AT oftmals die Hexapla, näherhin die drei jüngeren griech. Übersetzer Aquila (α'), Symmachus (σ') und Theodotion (ϑ') eingesehen hat (siehe meine Schrift *Die jüngeren griech. Übersetzungen als Vorlagen der Vulgata in den prophetischen Schriften*, Braunsberg 1943/44). De S.-M. spricht LIVf kurz darüber und weist darauf hin, daß mit Hilfe der Wiedergaben der «Drei» manche Textlesarten hergestellt werden können. Besonders lehrreich sind die LV genannten Varianten 127, 2 *idolorum* C = ϑ' ε' εἰδώλων; *doloris* ΘHK ΛL OΩM = Ro Ga moz; *dolorum* cett.; auf diese Stelle möchte ich nachdrücklich hinweisen, weil sie geradezu als Schulbeispiel der Textkritik dienen kann. Es zeigt eindringlich, (1) daß nur eine genaue Untersuchung der Übersetzungstechnik des Hieronymus die richtige Wahl der Textlesarten garantiert, (2) daß bei He zuerst die hebr. Vorlage eingesehen werden muß (die gleiche Wiedergabe des hebr. ʿ*sb* mit *idolum* liegt nicht nur 16, 4 und 139, 24, wie De S.-M. notiert, sondern auch 115, 4 und 135, 15 vor, also an allen Stellen außer 97, 7, wo in 𝔐 ʾ*ælilim* steht, siehe unten), (3) daß es äußerst gefährlich ist, sich bei He nur auf lat. Ebene zu bewegen (es lag zu nahe, mit den meisten He-Hss. *dolorum* im Anschluß an *doloris* zu lesen). Die oben genannte Stelle 139, 24 hätte es verdient, noch eigens genannt zu werden, denn hier liegt die gleiche Verschreibung vor: *idoli* RFHMBLO; *odoli* A; *ydoli* ΣT^2; *doli* ΣT* cett (also auch die Ausgaben). Von da aus ist in den App. der Biblia Hebr.[3] die fehlerhafte Notierung geraten: «Hie (d. i. He) dolus»; diese Notiz ist somit zu streichen.

Der Index verborum des He hat dem Vokabular des Ro gegenüber etliche Vorzüge. Dies ist gleich aus der Vorbemerkung zu ersehen, wo die nicht aufgeführten Vokabeln genannt werden; die Liste ist kleiner als die bei Ro. Somit werden die Vokabeln *a* vel *ab, ad, de, in, is, quia, quis, quoniam, sicut, super* und namentlich *Deus, Dominus,* die im Index von Weber fehlen, eigens aufgeführt. Manche von ihnen kommen sehr oft vor, so *in* und *is* (beide über zwei Spalten 229f und 233f). Bei *Deus* und *Dominus* ist die Aufzählung nach den Kasus gegliedert, ebenso sind die Wendungen *Dominus Deus, coram Deo, in Deo, ad Dominum* usw. einzeln genannt. Es ist sogar noch weiter differenziert in Großschreibung *(Deus)* und Kleinschreibung *(deus)*; der Grund der Diffe-

renzierung ist nur aus der hebr. Vorlage zu erkennen: *Deus* und *deus* (plur.) entsprechen *ʾælohim*, *deus* (sing.) dagegen *ʾel*. Zu *deus* (sing.) gehört deshalb auch 82, 1 *in coetu dei* (=ʾ*el*, nicht *Dei*, wie im Text steht); füge also «82, 1» bei *deus* hinter 81, 10 ein und streiche «82, 1» bei *Dei*. Da *deus* einige Male im gleichen Vers wie *Deus* vorkommt, ist der Halbvers anzugeben, also bei *deus* 44, 21b; 77, 14b.

Weiterhin ist schon äußerlich zu erkennen, daß der Index verborum verbessert ist, wie die zahlreichen kleinen Hinweise zeigen, die nähere Angaben über die Verwendung der Vokabeln bringen (z. B. subst., adi., adv., praep., sing., plur.) und ihre Bedeutung näher kennzeichnen (z. B. *bipinnis* = securis; *lactans* = infans; *palma:* arbor und manus; *lactare:* a verbo *lacio* usw.).

Hier ist somit ein guter Anfang gemacht, der eine Fortsetzung hätte finden sollen. So wären neben *coram Deo* und (dann unter *Dominus*) neben *coram Domino, ante Dominum* die auf Grund der hebr. (und griech.) Vorlage mit einem Subst. gebildeten präpositionellen Ausdrücke *in conspectu Domini (Dei), ante faciem Domini (Dei),* die inhaltlich das gleiche wie *coram Domino (Deo)* und *ante Dominum (Deum)* besagen, eigens aufzuführen. Ferner sind die kennzeichnenden Verbindungen *Deus deorum, Dominus dominorum* aufzuführen.

Damit sind wir zu dem bereits oben genannten Desiderium gekommen, nämlich die kennzeichnenden Wortverbindungen jeweilig zu notieren. Dies ist bei He wenigstens in einigen Fällen geschehen, z. B. unter *mare: Mare Rubrum* (bei *ruber* ist dann richtig auf *Mare Rubrum* verwiesen und damit gezeigt, daß *ruber* nur in der Verbindung *Mare Rubrum* vorkommt), ferner unter *salvus: salvum esse* und *salvum facere* (auch hier ist zu erkennen, daß *salvus* allein nicht vorkommt), weiterhin unter *saeculum: in saeculo, in saeculum, in saeculum et in saeculum, usque in saeculum, a saeculo et usque in saeculum, in saecula,* schließlich unter *sanguis: vir sanguinum, viri sanguinum.* Dies ist jedoch nur ein kleiner Teil von Wortverbindungen und Wendungen, der im Index zusammenhängend aufgeführt wird. Es hätten unbedingt die nur in häufigen und deshalb geläufigen Formen vorkommenden Vokabeln eigens genannt werden müssen, z. B. die bekannten Termini der Psalmentitel *victori* und *pro victoria,* ferner die Status-Constructus-Verbindungen *angelus Domini, angeli Dei* (im App. zu 97, 7c *dii), reges terrae, iudices terrae, qui operantur iniquitatem* (o. ä. «Übeltäter», sehr häufig), *filii Adam* (kennzeichnend für He gegenüber *filii hominum* der anderen Psalterien).

In der *Introduction* (LIV) hat De S.-M. auf den Einfluß der Hexapla, näherhin der jüngeren griech. Übersetzer, hingewiesen. Wenn eine Übernahme aus ihrem Wortschatz (besonders bei seltenen Wörtern) festzustellen ist, dann ist dies anzumerken. Beispiele: *eurus* (σʾ εὖρος) 78, 26. – *horripilare* (σʾ ὀρθοτριχεῖν) 119, 120. – *indigena* (ζʾ αὐτόχθων) 37, 35. – *informis* (σʾ ἀμόρφωτον) 139, 16. – *iuniperus: cum carbonibus iuniperorum* (αʾ σὺν ἀνθρακιαῖς ἀρκευθίναις) 120, 4. – *lepra* 38, 12; 91, 10 (αʾ σʾ ἁφή).

3. Das *Gallicanum* erscheint in der Reihe der stattlichen Bände der Vulgata-Ausgabe, deren Anlage (Text und Apparat) allen wohlbekannt ist.

Konjekturen wurden verhältnismäßig wenig gemacht; sie waren ja auch nicht notwendig, da die Textlesart in den meisten Fällen durch mindestens eine Hs. gesichert ist. Bei einigen Stellen ist jedoch die Textlesart sehr fraglich, so 101, 5 *percussum* = RM*, «cum archetypo ut videtur»; dann ist auf IV Reg 10, 23 und Tob 8, 15 verwiesen, wo sich die gleiche Konstruktion findet. Dieser Hinweis ist jedoch nicht viel wert, weil hier Vulg.-Text vorliegt, den bekanntlich Hieronymus teilweise frei nach stilistischen Grundsätzen gestaltet hat. Entweder ist als Textlesart *percussum est* (= $\mathfrak{G}^{S}$ $\mathfrak{M}$ ἐπλήγη) oder besser *percussus sum* (= $\mathfrak{G}^{BAR\,L}$ ἐπλήγην) zu nehmen. Aus *percussus sum* ist infolge Haplographie *percussum* entstanden, siehe Rahlfs, *Psalmi* z. St.: «Ga om *sus*».

An anderen Stellen ist auffällig, daß bereits frühere ausgezeichnete Konjekturen nur im App. vermerkt werden, die das unbestreitbare Recht haben, im Text zu stehen. Als Beispiel sei auf die oben besprochene Lesart 118, 147 *in inmaturitate* ἐν ἀωρίᾳ verwiesen.

Die hexaplarischen Zeichen, Asteriskus (※) und Obelus (÷) sind im Text eingetragen, so wie es sich für den hexaplarischen Psalter gehört. Hieronymus kommt in seiner bekannten Epistula ad Sunniam et Fretelam (= ep. 106) öfter auf diese Zeichen zu sprechen; sie sind sicher ursprünglich vom Bearbeiter (von Origenes oder von seinen Nachfahren) gewissenhaft gesetzt worden; die späteren Abschreiber sind jedoch sehr sorglos damit umgegangen. Oftmals haben sie die Zeichen an die falsche Stelle gesetzt, manchmal vertauscht, häufig unterlassen. So bringt die griech. Prophetenhs. 88 völlig durcheinander die hexaplarischen Zeichen; hier kann man feststellen, daß die (verloren gegangene) Vorlage die Zeichen Asteriskus und Obelus an den Rand schrieb; der Schreiber von 88 hat sie einfach übernommen und manchmal sinnlos sogar mitten im Wort einen Asteriskus bzw. Obelus gesetzt. Die Überlieferung der Zeichen ist also vielfach durcheinander geraten. Auf diese Tatsache kann man in der Einleitung hinweisen. Es ist jedoch keineswegs notwendig, im Gegenteil überflüssig, die Bezeugung (oder Nichtbezeugung) jedes Mal im App. anzugeben.

Als Beispiel sei auf 55, 12 verwiesen: *vota* ÷ *tua:* ※ *quae: reddam* (so im Text). Im ersten App. ist notiert: ※ *tua:* ÷ *quae:* restituimus; ※ *tua* ※ *quae* R. Der zweite App. bringt eine Notiz von 4½ Zeilen: *vota* ※ *tua:* ÷ *quae:* = Φ^{P2} G^{2}; *vota* ※ *tua* ※ *quae* R ... (es lohnt sich wirklich nicht, dies abzudrucken!) Die Notiz im ersten App. genügt. Die Notiz im zweiten App. kann fehlen.

Bei der Eintragung der hexapl. Zeichen scheint jedoch nur halbe Arbeit geleistet worden zu sein; nur diejenigen Zeichen sind notiert, die die wichtigen Hss. RFCI bezeugen, die zur Rekonstruktion des Archetypus herangezogen werden. Jedoch haben gerade diese Hss. die Zeichen bei kleinen und kleinsten Teilen nicht immer überliefert. So ist zu 41, 6, der als Rahmenvers 41, 12 und 42, 5 wiederkehrt, nur von Φ^{R} Ψ^{B} *adhuc* sub ast. bezeugt. Sicher stand ursprünglich wie in 41, 12 und 42, 5 *adhuc* mit Asteriskus im Handexemplar des Hieronymus; deshalb gehört auch 41, 6 *quoniam adhuc* in den Text, und zwar *adhuc* mit Asteriskus.

In 93, 16b steht *aut* in IΦ^{v} G^{2} sub ob.; *aut* fehlt in 𝔐. Warum ist dies nicht im Text angegeben, da sogar die Hs. I, die sonst für die Herstellung des Archetypus verwendet wird, den Obelus bezeugt?

98, 8 ist *omnes* allgemein bezeugt (auch von 𝔊, fehlt aber in 𝔐; deshalb steht in QΦ^{R2z}G^{2vp}K ein Obelus. Sicher stand dieser Obelus bereits im ursprünglichen Text, selbst wenn ihn RFCI nicht bezeugen. Er sollte auch im Text der Ausgabe stehen.

So wären an zahlreichen Stellen die beiden Zeichen Asteriskus und Obelus in den Text aufzunehmen. Man kann sich hier nicht auf das Schweigen der im ersten App. genannten Hss. RFCI berufen, weil in der Bezeugung der hexaplarischen Zeichen oftmals völlige Willkür herrscht.

Der erste App. gibt dem Leser Rechenschaft über die Herstellung des Archetypus; hier werden die Lesarten von RFC (lückenhaft) und I (vertritt C, wenn dieser eine Lücke hat) notiert. Seit Beginn der Ausgabe ist dieser App. eingeführt, und die Benützer haben ihn dankbar entgegengenommen; jedoch ist er an und für sich unnötig. In der jeweiligen Einleitung ist nämlich bereits gesagt, welche Hss. hauptsächlich zur Herstellung des Archetypus benützt werden. Der Archetypus ist in allen Fällen, wo er nicht fehlerhaft ist, der hergestellte Text. Die Bezeugung des Textes ist im zweiten App. angegeben, und so sind auf Schritt und Tritt überflüssige Doppelnotierungen gemacht. Die Bearbeiter der Vulgata-Ausgabe brauchen zwar mit dem verfügbaren Raum nicht sparsam umzugehen (wie dies bei anderen Ausgaben vom Verleger und Herausgeber vorgeschrieben ist) und können so gut den ersten App. bringen. Jedoch ist die doppelte Notierung im ersten und zweiten App. wirklich unnötig. Wenn man die zur Herstellung des Archetypus verwendeten Hss. hervortreten lassen will, dann kann man sie im zweiten App. durch Fettdruck kennzeichnen und (hinter dem Lemmahaken) eigens nennen.

Als Beispiel sei 36, 14 *ut ‡ deiciant ‡ pauperem* genannt. Im ersten App. steht: *deiciant* restituimus cum LXX et Ro; *decipiant* RFC, *errante, ut vid., archetypo*. Im zweiten App. steht: *deiciant* restituimus cum hebr., LXX et Ro; *deiciant* ιϖϲ; *decipient* Φ^{G}; *decipiant* rell. codd. et edd. cum α. Die Notiz im ersten App. kann ruhig fehlen; die nötigen Hinweise kann man im zweiten App. unterbringen, indem man hinter *decipiant* einschiebt: RFC *(errante archetypo) rell. . . .*

Der zweite App. bezieht sich auf die Textgeschichte und bringt die Varianten aller Hss. und Ausgaben. Im Großen und Ganzen ist die Überlieferung ziemlich einheitlich; Ga ist niemals irgendwie im eigentlichen Sinn rezensiert worden. So finden sich nur selten gewichtige Varianten; gewöhnlich sind es unbedeutende Lesarten grammatisch-stilistischer Natur und Orthographika. Diese entstammen vielfach den anderen altlat. Psalterien, namentlich dem Ro, das viele Ga-Hss. in größerem oder kleinerem Umfang beeinflußte. Seine Textform war durch den langen liturgischen Gebrauch so bekannt, daß seine Lesarten unbewußt den Schreibern der Ga-Hss. in die Feder flossen.

Als Beispiel seien die Varianten des 136. Psalmes genannt:

1. *cum*] *dum* G*VDΩ agrel cum Ro | *Sion*] pr. *tui* are cum Ro; pr. *in* R*
3. cantionum] *canticorum* R cum α moz^{x} | *duxerunt*] *adduxerunt* Q*Ω^{S} cum moz | *de canticis*] *de cantico* L

6. *lingua mea*] om. *mea* Ω^{S} | om. *si* F | *praeposuero* = RFLQΦGK] *proposuero* (+*tui* $\Psi^{B*}D^{*}\Omega^{S}$ 𝔞 cum Ro) rell. cum Ro
7. *memor esto*] *memento* F cum Ro et He | *diem* RFL] *in diem* sive *in die* rell. cum Ro | *usque*] *quousque* D cum Ro
8. om. *tibi* G* | om. *tuam* FΨ^{B*} cum Ro | *retribuisti*] pr. *tu* V cum Ro
9. *parvulos tuos*] *p. suos* $R^{2}\Psi^{B}D\Omega$ 𝔞𝔤𝔢𝔩𝔬 cum Ro.

Nicht befreunden kann ich mich mit den Zeichen ☨ ☨ für Stellen, wo eine fehlerhafte Lesart des Archetyps durch Konjektur oder nach den Varianten jüngerer Hss. verbessert wird. Das Zeichen ☨ (Sterbekreuz) ist als äußerst anschauliche Sigel dann zu verwenden, wenn ein textkritischer Leichnam daliegt, der trotz größter Bemühungen nicht mehr zum Leben erweckt werden kann, also bei u n h e i l b a r e n V e r d e r b n i s s e n (siehe P. M a a s, *Textkritik*[3], 1957, 15). Die Zeichen ☨ ☨ sind in der Vulg.-Ausgabe im gegenteiligen Sinn verwendet; besser würden zwei Sternchen passen, wenn man überhaupt solche Textlesarten bezeichnen will (es ist eigentlich nicht notwendig, weil die Sachlage aus dem App. klar ersichtlich ist).

Einige Stellen zeigen, daß die Ü b e r s c h ä t z u n g des A r c h e t y p s (dem ein eigener App. eingeräumt ist, siehe oben) manche Lesarten in den Text erhöht hat, die in den App. gehören

Als Beispiel sei 50, 19 genannt: *spernet* = RF*L (*spernit* CI) ἐξουθενώσει] *despicies* rell. et edd. = He et 𝔐. Die Lesart *despicies* gehört in den Text, vgl. 68, 34 *sprevit* ἐξουδένωσεν] *despexit* Ga und 88, 39 *sprevisti* ἐξουδένωσας] *despexisti* Ga. Hieronymus hat eine Vorliebe für *despicere*; an unserer Stelle (50, 19) hat er das alte *spernet* verdrängt und nach 𝔐 bzw. nach der (nicht mehr in griech. Hss. vorhandenen) hexapl. Rezension die zweite Person *(despicies)* eingesetzt.

Die O r t h o g r a p h i k a, die jedem Herausgeber viel Mühe und Kummer machen, beanspruchen im zweiten App. den größten Raum; manchmal sind sämtliche notierten Varianten rein orthographisch. In den lat. Hss. herrscht ja hier eine noch größere Willkür als in den griech. Zeugen. Es sei nur an die Schreibweise von J e r u s a l e m erinnert, das im Text *Hierusalem* geschrieben wird und dessen Abbreviaturen ebenfalls im App. vermerkt werden, z. B. 50, 20 *hirlm* Ψ^{B}; *ihrlm* G 𝔞; *hyerusalem* C; *ierusalem* 𝔤𝔯𝔢𝔩𝔳𝔬𝔠 ; *ierlm* DΩ; oder 147, 12 *hierlm* Ψ^{B}; *hirlm* G; *hierussalem* Q; *iherusalem* 𝔞 ; *ierusalem* 𝔤𝔯𝔢𝔩𝔳𝔬𝔠 ; *ierlm* VDΩ. Ich habe beide Stellen zitiert, um zu zeigen, daß keine Einheitlichkeit in der Schreibweise in den einzelnen Hss. vorliegt. Dies gilt auch für andere Orthographika, die keine Eigennamen sind, z. B. 147, 17 *buccellas*] *buccillas* Φ^{RGV}; *bucellas* $RFIM^{2}Q^{2}V\Omega^{S}$ 𝔞𝔣𝔯 ; *bucillas* Q*; *buccinas* M*.

Diese Beispiele zeigen allzu deutlich, daß solche Lesarten lauter S p r e u sind, die von den eigentlichen Varianten gesondert werden müßten. Man fragt sich manchmal, ob es sich überhaupt lohnt, die Orthographika zu verzeichnen. Die Frage darf jedoch nicht verneint werden: Auch die Orthographika sind zu verzeichnen. Aber sie sind nicht paritätisch mit den übrigen Varianten zu behandeln; wenn sie jedoch im zweiten App. notiert werden sollen, dann wäre es das Vorteilhafteste, sie in einem getrennten Abschnitt bei jedem Vers in Kleindruck aufzuführen. Am besten jedoch hat sich das Verfahren der Göttinger Septuaginta-Ausgabe bewährt: Die Orthographika werden in einem eigenen

Abschnitt in der Einleitung übersichtlich zusammengestellt. Dann sieht man deutlich, wie die Schreibweise an den einzelnen Stellen gehandhabt wird, z. B. *lucusta* oder *locusta* (so im Text) an den drei Stellen 77, 46; 104, 34; 108, 23. Jedenfalls sind die Orthographika nicht den anderen Varianten gleichberechtigt und haben keinen Anspruch, im zweiten App. genannt zu werden; dieses Recht muß um so mehr bestritten werden, als ausdrücklich in den Prolegomena 46 gesagt wird, daß im zweiten App. nur die «variae lectiones» aufgenommen werden «exceptis mere orthographicis». Die oben genannten Varianten sind doch wirklich «mere» orthographisch. Oder verstehen die Herausgeber unter «mere orthographica» etwas anderes? Es ist schade, daß nicht von Anfang an hier in der oben geforderten Weise verfahren worden ist.

Die Notierung im App. ist vielfach weitschweifig und umständlich. Auch die Verweise auf die LXX sind schwerfällig; in anderen textkritischen Ausgaben sind sie anschaulicher und kürzer gefaßt, z. B. in der Biblia Hebraica. Warum hat man nicht von Rahlfs einfach die Sigel *L* (= lukianische Rezension) übernommen? Dann würde die Notierung zu 58, 14 so aussehen: cf. $\mathfrak{G}^{R\,L}$ statt «cf. LXX (codd. R et lucian.)» oder zu 59, 2: cf. $\mathfrak{G}^{L\,p}$ statt «cf. LXX (aliq. codd. lucian.)».

4. In der Reihe der groß angelegten Madrider Polyglotte liegt als erster Band das *Psalt. Uisigothicum* vor. In der zweisprachigen (spanisch und lateinisch) Einleitung (*Introduction – Prolegomena;* warum nicht das lat. *Introductio*?) werden zunächst die früheren Ausgaben (von Ortiz, Lorenzana, Gilson) und die zahlreichen handschriftlichen Zeugen kurz beschrieben. Dann folgt ein Abschnitt *Studia critica, Psalterii Mozarabici realitas,* in dem die ursprüngliche Einheit und die doppelte Rezension von Mo an dem Beispiel des Ps. 54 und vieler Einzelstellen aufgezeigt wird. Im letzten Abschnitt werden die kritischen Grundsätze der Ausgabe mitgeteilt.

Der Herausgeber schließt seine Prolegomena ab mit der Feststellung: «Catholicis praesens tempus splendidae fecunditatis fuit circa Psalterium Latinum». Nach den ausgezeichneten Ausgaben des Ga Ro und He der Mönche von San Girolamo sei nun die Ausgabe des Mo erschienen «quam praedictarum haud degenerem fore speramus» (45).

Im äußeren Auftreten kommt die spanische Ausgabe den römischen Ausgaben gleich, übertrifft sogar das Ga der Vulgata. Ebenso ist der Apparat dem des Ga ebenbürtig, übertrifft ihn sogar in der Variantenmenge (dies kommt jedoch daher, daß vielfach auch ein positiver App. gegeben wird, sogar dann, wenn alle Hss. gleich lesen und nur Ga abweicht). Schließlich haben die verzeichneten Varianten auch vielfach das gleiche, aber leichte Gewicht, wie die der römischen Ausgaben des Ga und He: der weitaus größte Teil besteht aus Orthographika, die unnötig den Apparat anschwellen lassen, zumal sogar diese positiv notiert sind, z. B. 136, 4 *cantabimus* 17 29 30 31 32 33 34 35 37 204 206 207 G L O V, *cantavimus* 13 (nur diese Hs. hat also den häufigen Wechsel v-b!). Man möchte einen Vergleich gebrauchen: Es ist völlig unzweckmäßig, hauptsächlich deshalb einen gewaltigen Speicher zu bauen, um darin neben dem Häuflein Weizen Platz genug für die Spreu zu haben.

(Wenn man die Göttinger Septuaginta-Ausgabe so weiträumig wie die spanische Polyglotte anlegen wollte, dann würde jeder Band den stattlichen Umfang eines Missale in Großformat erhalten.)

Der Text ist fortlaufend gedruckt; übersichtlicher wäre die Einteilung in Stichen (wie in der römischen Vulgata-Ausgabe).

Im App. werden die Hss. mit arabischen Ziffern, die Ausgaben mit großen lat. Buchstaben bezeichnet. Die Notierung weicht von der herkömmlichen stark ab und wirkt deshalb fremdartig und manchmal unverständlich (Lemmahaken ist nicht verwendet): z. B. die Notierung des Plus 82, 2 (127): *similis: – erit* 17 29 . . . . . L O, + *erit* 13 34 35 V. Warum hat man nicht wie herkömmlich notiert: *similis*] + *erit* 13 34 35 V (dies würde völlig genügen; die Angabe, daß *erit* fehlt – und dies noch an erster Stelle – ist ganz überflüssig), oder die Notierung des Minus 82, 3 (127) *quoniam:* + *ecce* 13 17 29 30 31 32^c 33^c 34 . . . O V, – *ecce* 32* 33*. Warum hat man nicht einfach (*ecce* steht im Text) notiert: om. *ecce* 32* 33* (dies genügt vollauf).

Ich brauche nicht näher auf die Ausgabe des Mo einzugehen. Es sei auf die Besprechung von J. Gribomont in der RBén 69 (1959), 363 bis 365 und auf einen Brief von P. Bonifatius Fischer, Beuron (vom 22. 7. 1960) verwiesen, aus dem ich einige Sätze (mit Erlaubnis des Schreibers) hier abdrucken möchte: «Es ist überhaupt nicht erkannt, daß eine Beeinflussung nur durch das Iuxta Hebraeos (als das Psalterium der spanischen Bibeln) und durch das Romanum erfolgen konnte, nicht durch das Gallicanum, das in Spanien so gut wie unbekannt blieb. Es ist ja auch kein Versuch gemacht, das wesentliche Problem des Visigothicum zu lösen, nämlich das Verhältnis der beiden Textformen zueinander und zu den Resten einer vielleicht älteren Textform, die uns in Antiphonen und einem Psalterium Abbreviatum erhalten sind. Darüber findet sich schon in einem Aufsatz von Schneider über die Cantica 1938 mehr, und neuerdings in einem Aufsatz von L. Brou, Hispania Sacra 8 (1955) 337 bis 360; 9 (1956) 379–390. Über die beiden liturgischen Hss. Toledo 35–5 und 35–2 (jetzt Madrid Biblioteca Nacional lat. 10110 [Hh. 23]) verliert er kein Wort, obwohl Schneider nachweist, daß sie als einzige mit dem Ortiz-Brevier gehen. Und die ältesten Fragmente kennt er nicht: Randeinträge einer Osterliturgie in früher visigothischer Minuskel s. VIII auf den Blättern 32 33 und 39 von Autun, Bibliothèque Municipale 27 (29) mit Ps 148 und 118, 1–79.»

In meiner Schrift *Antike und moderne lateinische Psalmenübersetzungen* (Sitzungsber. d. Bayer. Akademie d. Wiss., Philos.-Hist. Kl. 1960, Heft 3, 6f) habe ich bereits von der Notlage der Textkritiker in früheren Zeiten gesprochen, als brauchbare Ausgaben der lat. Psalterien fehlten, und den Dank für die neuen Editionen ausgedrückt. Der Mangel an guten Ausgaben hat sich teilweise verhängnisvoll ausgewirkt; es sei nur auf die *Psalmen* von Rahlfs (1931) verwiesen, wo allzu viele fehlerhafte Angaben über die lat. Zeugen, deren Wert wegen des hohen Alters ihrer griech. Vorlagen nicht leicht überschätzt werden kann, stehen. Gewiß haben die genannten Ausgaben ihre «Schönheitsfehler», die jedoch unwesentlich sind; gewiß möchte man bei etlichen Stellen eine andere Lesart (eine Konjektur) im Text sehen, aber auch dies ist nicht

wichtig. Kein Herausgeber wird sich rühmen können, überall die richtige Textlesart, besonders wenn diese eine Konjektur ist, geboten zu haben; dies ist nicht unbedingt notwendig. Man kann ruhig auch den Spätern etwas übriglassen, die über die Nachlese erfreut sein werden und für eine spätere Edition wertvollste Vorarbeit liefern. Entscheidend ist, daß die genannten Ausgaben das Material in höchst zuverlässiger Weise bieten; denn die Zuverlässigkeit einer Ausgabe macht ihren Wert aus, wie richtig J. Gribomont in der RBén 69 (1959), 365 schreibt: L'autorité d'une édition se mesure en effet à la sécurité des collations sur lesquelles elle repose.

Anders verhält es sich mit dem Index verborum, der der Ausgabe des Ro und He beigegeben ist. Beide Vokabulare müßten neu gemacht werden (und zwar in nicht allzu ferner Zeit) in der oben angegebenen organischen (nicht atomisierenden) und genetischen (mehrsprachlichen) Form. Das Vokabular zu Ro (und den anderen altlat. Psalterien) müßte griech.-lat., das Vokabular zu He hebr.-griech. (die jüngeren griech. Übersetzungen) – lat. angelegt sein. Hier sind Vorbilder bereits vorhanden; es sei verwiesen auf R. Smend, *Griech.-syr.-hebr. Index zur Weisheit des Jesus Sirach,* Berlin 1907. Nur ein organischer und genetischer Index kann in vielfältiger Weise (für die Grammatik, Textkritik, Lexikographie, Exegese) ein brauchbares Arbeitsinstrument bieten.

5. Das Werk von Dom Pierre Salmon bewegt sich nicht auf dem Boden der biblischen Textkritik, sondern betritt das weite und vielfach noch nicht erforschte Feld der Geschichte der christlichen Psalmen-Interpretation. Es bringt zum ersten Mal eine Ausgabe der lateinischen «Tituli psalmorum». Zunächst spricht S. in der *Introduction générale* über die Verwendung der Psalmen in den ersten christlichen Jahrhunderten (im NT, bei Justin, Irenäus, Tertullian), dann skizziert er die patristischen Kommentare der Psalmen (Origenes, Athanasius, Hilarius, Basilius, Didymus, Ambrosius, Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Hieronymus, Augustinus, Hesychius, Theodoret von Cyrus, Arnobius der Jüngere und Cassiodor) und versucht die Ursprünge der einzelnen Reihen der Psalmen-Titel aufzuzeigen. Folgende sechs Reihen können festgestellt werden: I. Die Reihe des hl. Colomba (die älteste, am besten bezeugte Reihe, aus Irland stammend). II. Die Reihe des hl. Augustin von Canterbury. III. Die vom hl. Hieronymus inspirierte Reihe. IV. Die aus dem Griechischen übersetzte Reihe des Eusebius von Cäsarea. V. Die von Origenes inspirierte Reihe. VI. Die Reihe des Cassiodor, von Beda übernommen. Zu jeder Reihe gibt S. zu Beginn eine kurze Einführung und bringt dann den Text mit reichem kritischem Apparat.

Im *Avant-propos* schreibt S.: «Ce volume est donc avant tout destiné à montrer comment l'Église, dans les premiers siècles et au moyen âge, a utilisé de brèves indications placées au début des psaumes pour faire de ces chants inspirés une prière de chrétiens.» In ausgezeichneter Weise erfüllt die vorliegende Erstausgabe diesen Zweck. Alle, die sich mit der Psalmenfrömmigkeit beschäftigen, werden dankbar das Buch zur Hand nehmen.

6. Den Sammelband *Richesses et déficiences des anciens Psautiers latins* haben die Mönche von San Girolamo dem Heiligen Vater gewidmet. In der *Introduction* von Dom Pierre Salmon, dem Abt von San Girolamo, wird in allgemeinen Zügen über das hebr. Original, die erste Übersetzung (Septuaginta), die lat. Versionen und ihre Verwendung in der Kirche gesprochen.

Der erste Teil bringt Aufsätze über die Entstehung der Texte und der zweite Teil Beiträge über die Texte in der Tradition. Die Untersuchungen erstrecken sich nur auf einen kleinen Teil des Psalteriums, nämlich auf die Psalmen 20–25; diese Beschränkung ermöglichte es, die betreffenden Fragen ausführlich zu beantworten. Es mag genügen, Verfasser, Titel und Inhalt kurz zu nennen und gelegentlich einige kritische Bemerkungen zu machen.

Im ersten Aufsatz *La Vulgate et le texte massorétique* (23–34) stellt B. Steiert das Verhältnis von 𝔙 und 𝔐 in Ps 21 (20) und 22 (21) dar. St. nimmt immer Bezug auf die Noten im App. der Biblia Hebr.[3] und unterwirft sie einer berechtigten scharfen Kritik.

É. Beaucamp zeigt in seinem Aufsatz *Le Psaume* 21 (20), *Psaume messianique* (35–50), daß Ps 21 (20) eine Krönungsliturgie ist. Bedeutsam ist vor allem der zweite Abschnitt *Formules et textes parallèles,* da hier verschiedene Wendungen ausführlich besprochen werden; es sei nur verwiesen auf ישועה (41f) טוב ברכות (45f), כבוד (46f).

Umfangreich (51–105) ist der Beitrag von J. Gribomont und A. Thibaut *Méthode et esprit des traducteurs du Psautier grec.* Wertvoll sind die *Analyses philologiques* (59–89) von 15 Wörtern und Wendungen des Ps 20: Dominus virtutum, in (Präposition), virtus, laetari, rex, salutare, anima, dulcedo, in capite, lapis pretiosus, gloria, sperare, misericordia, ὀργή, παραπικραίνω.

Dem lat. Text des Ps 20 ist ein App. beigegeben (61f), in dem auch die Übersetzungen von Zorell (=Z), Pagnini (=P), Calès (=K) und den Professoren des Bibelinstitutes (=B) notiert sind. Hier stößt man wiederum auf atomisierende Notierungen, die bereits oben gerügt sind, z. B. 20, 8 *et in*] *et per* Z, *et propter* B | *misericordia*] *favorem* Z, *gratiam* B. Besser, weil übersichtlich, ist die organische Notierung: *in misericordia*] *per favorem* Z, *propter gratiam* B.

In der Wiedergabe von פז mit *lapis pretiosus* sehen die Verf. eine «Évocation d'un cadre de civilisation» (78); der Übersetzer habe diese Wiedergabe gewählt, nicht aus Unkenntnis, sondern in der Absicht zu bereichern, denn in der hellenistischen Periode wäre eine goldene Krone für den Messias zu armselig erschienen, wenn sie nicht mit Edelsteinen besetzt gewesen wäre. Damit ist zu viel in die Wiedergabe hineingeheimnist worden; sie geht wirklich auf die Unkenntnis der Übersetzer zurück, die die eigentliche Bedeutung von פז nicht wußten (so wenig wie wir) und überall mit λίθος τίμιος *lapis pretiosus* wiedergegeben haben (die Stellen sind am Ende des Abschnittes genannt). Auch andere kostbare Schmuckgegenstände waren den alexandrinischen Übersetzern unbekannt, z. B. פנינים *Perlen.* Zur Wiedergabe von לב mit ψυχή, *anima* 20, 3 (90) ist auf ὀδ, 21. 33 hinzuweisen; zugleich ist unsicher, ob ψυχή ursprünglich ist, wie ein Vergleich mit 9, 24 (𝔐 10, 3) zeigt.

An Hand des 24. Psalmes zeigt A. Thibaut in seinem Beitrag *La revision hexaplaire de Saint Jérôme* (107–149) wie Hi. gearbeitet hat; am Schluß (149) hat Th. vier Prinzipien aufgestellt: 1. Beseitigung der lat. Fehler, 2. Anpassung an den griech. hexapl. Psalter, 3. Genauigkeit in der Wiedergabe, 4. Rücksichtnahme auf das alte lat. Psalterium.

H. de Sainte-Marie, *Le Psaume 22 (21) dans le Juxta Hebraeos* (151–187) zeigt am Beispiel des genannten Psalmes die Arbeitsweise des Hieronymus, die ja durch die Übersetzung der Hebraica veritas ins Lateinische (Vulgata) genugsam bekannt ist.

158. Bei der Wiedergabe von בשן mit *pingues* v. 13 ist Hi. sicherlich von Symmachus abhängig. – 162. Die Wiedergabe mit *et non* (statt *nec*) v. 3 ist von 𝔐 und α' beeinflußt. – 169. *dimittunt labium* v. 8 kann in keiner Weise mit *manus dimissae* von Is 35, 3 bei Tertullian, adv. Marc. 4, 10, zusammengebracht werden. – 171. Die auffallende Wiedergabe von כלבים mit *venatores* (=θηραταί) kann nicht als «des chiens de chasse» (Jagdhunde) erklärt und aufgefaßt werden. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß Aquila und Symmachus so übersetzt haben. Vielleicht liegt ein Fehler in der Überlieferung vor. Eine ansprechende Erklärung kann ich noch nicht geben. – Die Wiedergabe *glorificare* beruht nicht nur auf direkter Einwirkung des Hebr., sondern ist auch von Aquila beeinflußt. – 174. Die Wiedergabe von סתר mit *abscondere* (statt *avertere*) ist nur im Zusammenhang mit dem Objekt *abscondere faciem* verständlich und deshalb als Wendung zu behandeln, siehe meine Ausführungen in JBL 78 (1959) 54. – 175. *cor vestrum* He geht direkt auf 𝔐 zurück; bei solchen einfachen Fällen hat Hi. Aquila nicht eingesehen. – 177. Die Umstellung *dereliquisti me* v. 2 in He (statt *me dereliquisti* Ga Ro) ist nicht «par goût littéraire» erfolgt, sondern im Anschluß an 𝔐. Das nämliche gilt auch für v. 4 (177) *habitator* He (statt *habitas*, genauer müßte *qui habitas* als Lemma stehen), v. 12 (178) *adiutor* He (statt *qui adiuvet*), v. 25 (181) *et non* (statt *neque, nec*), v. 27 (181) *quaerentes* (statt *qui requirunt*), v. 27 (182) *in sempiternum* (statt *in saeculum saeculi*). Alle die genannten Stellen sind keine *Innovations de He par goût littéraire* (wie die Überschrift 177 lautet), sondern möglichst genaue Angleichungen an die Hebraica veritas des 𝔐, der zuliebe Hi sogar seinen goût littéraire opfert.

Im ersten Aufsatz *Le Psaume 22 dans l'exégèse patristique* des zweiten Teiles *(Les textes dans la tradition)* 189–211 führt uns J. Daniélou in die durch die Liturgie vielen wohl vertraute und doch fremde Welt der Väterexegese. Hierzu war gerade der in der alten Kirche gern verwendete Tauf- und Kommunionpsalm 22 trefflich geeignet.

J. Leclercq gibt in seinem Artikel *Les Psaumes 20–25 chez les commentateurs du moyen âge* (213–229) eine ausgezeichnete Übersicht über die mittelalterliche Exegese der Pss 20–25.

Manche Würzburger mag es etwas betrübt haben, hier zu lesen (was schon anderweitig geschrieben stand), daß der Psalmenkommentar des Bischofs Bruno von Würzburg, *Expositio Psalmorum* (PL 142, 49–530, so richtig statt «104–122») unecht ist; er stammt von einem «auteur inconnu, du millieu du XIIe s.» (214).

P. Blanchard hat den Beitrag *Le Psautier dans la Liturgie* (231 bis 248) geschrieben; er zeigt, an einigen Beispielen aus Pss 20–25, wie Texte im Officium divinum und im Missale der liturgischen Verwendung angepaßt wurden.

Der letzte Aufsatz von E. Cardine spricht von der musikalischen Seite der Psalmen: *Psautiers anciens et chant Grégorien* (249–258).

Zum Schluß ist ein *Index* beigegeben, der die behandelten lat. und griech. Vokabeln umfaßt.

Wer die Aufsätze aufmerksam durchliest, wird erkennen, daß die altlat. Psalterien wirklich *Richesses* besitzen, die die *Déficiences* überstrahlen.

Würzburg, 16. August 1960. Joseph Ziegler.

Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Editio emendatissima apparatu critico instructa cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti. Marietti, Romae 1959.

Vor der Fertigstellung der großen kritischen Vulgataausgabe veröffentlichten die Mönche von San Girolamo eine Handausgabe. Zum ersten Mal sind in ihr die von der offiziellen Ausgabe abweichenden Textlesarten der großen Vulgata-Ausgabe notiert. Wenn die noch fehlenden Bände (Sap, Eccli und Propheten) erschienen sind, sollen ihre Textvarianten in späteren Auflagen beigegeben werden.

Sehr dienlich ist der neben dem Vulgata-Psalter (Gallicanum) gebotene Abdruck des Ps. iuxta Hebraeos (nach der Ausgabe von De Sainte-Marie) und der Nova Ps. versio (Pianum).

Den einzelnen Sinnabschnitten sind Überschriften beigegeben, die laut Vorwort (De ratione editionis S. IX) die alten «Capitula» der Vulg.-Hss. darstellen. Dies scheint aber nicht immer der Fall zu sein. So sind z. B. zu Eccli handschriftlich nicht überlieferte Überschriften gesetzt, die also modern sind, z. B. Sir 25, 1 Quae tria sapientiae placeant et quae displiceant. Hier hätte angegeben werden sollen, welche Capitula aus den alten Hss. übernommen wurden und welche von den Herausgebern selbst eingefügt wurden.

Die poetischen Stücke sind, wie es sich gehört, in Stichen gesetzt. Manchmal vermißt man eine saubere Einteilung in Stichen, z. B. Ps 39 (40), 17 beim Pianum; in der Parallelstelle 69 (70), 5 ist richtig eingeteilt; die fehlerhafte Einteilung ist vom Liber Psalmorum (Romae 1945) unkorrigiert übernommen worden.

Störend ist die Uneinheitlichkeit in der Großschreibung von Dominus, Deus, Altissimus, Excelsus, siehe Ps 7, 18b Domini Altissimi Ga He, Domini altissimi Pi (dagegen im Parallelvers 12, 6d Domini altissimi Ga, fehlt in He Pi; im vorhergehenden Vers 12, 6c steht domino Ga, Domino He Pi). Besonders störend ist die Uneinheitlichkeit im gleichen Psalm, z. B. Ps 77, 35 Deus excelsus Ga und 77, 56 Deum Excelsum Ga (in der großen Vulgata-Ausgabe ist an beiden Stellen richtig excelsus [also klein] geschrieben).

Auf Konjekturen ist leider verzichtet worden. In der eigentlichen Vulgata (der Übersetzung des Hieronymus aus dem hebr. Text) sind solche selten nötig, dagegen oft in den alt-lat. Teilen (namentlich in Sir und Sap); hier stehen sehr viele verderbte Lesarten, die ohne Schwierigkeit hätten geheilt werden können. Es sei nur verwiesen auf Sir 39, 29b (24a) et viae illius *viis* (ὁσίοις) illorum; lies piis statt viis, oder Sap 14, 26 *dei* (χάριτος) immemoratio; lies doni (daraus domini; aus domini wurde dei). Hier muß man sich noch gedulden, bis die kritische Ausgabe des Vetus Latina-Institutes Beuron erscheint, die bereits angekündigt ist.

Die Liste der Parallelstellen in den Fußnoten ist sehr reichhaltig. Es hätte sich empfohlen, wörtliche parallele Texte als solche genau zu bezeichnen (z. B. S. 448: Ps 13 = Ps 52. – S. 494: Ps 39, 14–18 = Ps 69, 2–6. – S. 522: Ps 59, 6c–14 = Ps 107, 7–14) und nicht allgemein zu notieren, z. B. S. 494 zu Ps 39: «14–18) Ps 69, 2–6». Daraus kann man nicht ersehen, daß hier Paralleltexte vorliegen.

Bei manchen Stellen fehlt ein Hinweis, z. B. zu Sir 33, 1b sed in tentatione Deus illum conservabit, et liberabit a malis die ntl. Stelle (Vaterunserbitte) Mt 6, 13 (par. Lk 11, 4), oder zu Dn 14, 8 fiat iuxta verbum tuum: Lk 1,38 (fiat mihi secundum verbum tuum); auch in den Ausgaben von *Nestle* fehlt der Hinweis auf die atl Parallelen.

Im Varianten-App. vermißt man zuweilen die *organische* Notierung, z. B. Ps 41, 8 abyssus + ad (sub ast.) und Ps 105, 12 crediderunt + in. Notiere 41, 8: abyssum] pr. ad (sub ast.) und 105, 12: verbis] pr. in.

An Handausgaben der Vulgata besteht kein Mangel; aber man ist dankbar, daß die Mönche von San Girolamo als die eigentlichen Schatzwalter der lateinischen Hieronymusbibel bereits vor Vollendung der großen kritischen Edition die vorliegende Biblia Sacra Vulgatae editionis herausgegeben haben.

Würzburg, 24. Juli 1960. Joseph Ziegler.

Psalmorum liber primus (1–41). Editio interlinearis polyglotta 4 linguarum (Polyglotte Psalmtext-Darbietung), Cura et opibus Aloisii Mayer, parochi Gutenbergensis elaboratus et impressus. Editio «Katholisches Bibelwerk Stuttgart», 1960. Format 21×15, 510 S., geb. DM 26,– (Studentenpreis DM 18,–).

Bereits 1954 hat der fleißige Verf. den *Liber Psalmorum* herausgegeben, der nebeneinander den hebr. und den lat. Text (das Pianum) bietet. Damit hat der Theologe ein bequemes Textbuch, das allerdings in der Anlage etliche Mängel hat (namentlich bei der Aufteilung des hebr. Textes in Verszeilen). Da aber der textkritische Apparat fehlt, ist für den Studenten das Heft der Biblia Hebraica doch vorteilhafter.

In der vorliegenden Ausgabe ist der Text viersprachig in neun Zeilen angeordnet:

I 1. hebr. Text, – II 2. griech. Text (nach Rahlfs), – III lat. Text: 3. Pianum, 4. Vulgata (Ausgabe Gramatica), 5. Übers. von Rembold, 6. Übers. von Zorell, – IV deutsche Übers.: 7. Buber-Rosenzweig, 8. Loch-Reischl, 9. Schenk.

Diese Vielfalt ist erstaunlich, noch erstaunlicher ist die Auswahl, höchst erstaunlich sind etliche Namen. Wozu werden die lat. Übersetzungen von Rembold und Zorell abgedruckt? Sie sind zwar wichtig als Vorarbeiten für das Pianum, das namentlich aus Zorell viel übernommen hat, gehören aber keineswegs in ein modernes Psalterium quatruplex. Bestürzt ist man, daß die völlig veraltete deutsche Übersetzung von Loch-Reischl nachgedruckt wird. Warum die Übers. von Schenk erscheint, ist mir unerklärlich, da andere Übersetzungen den Vorzug verdient hätten (Miller, Ketter, Guardini). Es hätte genügt, vier Texte zu bieten: hebr., griech., lat. (Pianum) und deutsch (Guardini; allerdings hat die Übers. von Guardini auch ihre Schwächen, siehe meine Ausführungen in der TRev 46 [1950] 187f). Wenn man noch weitere Übersetzungen hätte beifügen wollen, dann käme vor allen unter den deutschen *Luther* in Frage (Warum nicht? Noch eher als Buber-Rosenzweig verdiente er einen Platz!).

Die interlineare Anlage der Psalmenpolyglotte erschwert die Übersicht, anstatt daß sie sie fördert, zumal der hebr. Text von links nach rechts gesetzt ist und so ungewohnt gelesen werden muß, und einzelne Bestandteile durch unnötige Spatien auseinandergerissen werden. Viel besser wäre die herkömmliche Form gewesen, die sich ausgezeichnet bewährt hat, nämlich die Anordnung in Kolumnen, die ja bei der Aufteilung in fast gleiche Verszeilen sehr einfach ist (siehe die drei Spalten der Psalmen in der neuen Vulgata-Ausgabe der Benediktiner von San Girolamo in Rom: Gallicanum, Ps iuxta Hebraeos, Nova Ps versio = Pianum).

In seinem Übereifer gab der Verf. bei der griech. Übers. in einer rührend hilflosen, aber unmöglichen Notierung zu etlichen Stellen Varianten an, die vielfach als reine Orthographika höchst überflüssig sind, z. B. ἐξολε[ο]θρευθήσονται (S. 438), δαν[ί]ειζει (S. 440), κατανο[ήσει]εῖ (S. 444), sogar ἐγ[ν]κατάλει[ι]μμα (S. 448).

Weiterhin sind zu manchen Stellen textkritische Notizen angebracht (z. B. aus Zorell S. 414). Der Eifer des fleißigen Pfarrers überstürzt sich geradezu, indem er zu dem schwierigen Vers 4b des Ps 31 (32) sogar 72 (!) Übersetzungen aus alter und neuer Zeit in alphabetischer Reihenfolge (1. Alberti 1791/3 bis 72. Zwingli-Bibel, Zürich 1954) mit Kommentar zu manchen Wiedergaben aufführt (S. 348–352).

Unwillkürlich fragt man sich: Ad quid haec perditio? Es ist unverständlich, daß der Herausgeber des Werkes den lobenswerten Eifer des Verfassers nicht gezügelt hat.

Es wäre wohl erwünscht, daß diese Polyglotte fortgesetzt wird, aber in anderer Form; dann wird sie ihren Zweck vollauf erfüllen und dem nimmermüden, eifrigen Pfarrer von Gutenberg manchen Dank eintragen.

Würzburg, 29. Juli 1960. Joseph Ziegler.

ΝΙΚΟΛΑΟΥ Π. ΜΠΡΑΤΣΙΩΤΟΥ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΟΝΟΛΟΓΟΥΣ ΤΟΥ ΙΕΡΕΜΙΟΥ. Ἐναίσιμος ἐπὶ διδακτορίᾳ διατριβὴ ὑποβληθεῖσα εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ 1959. 133 Σελ.

Die vorliegende Schrift *Einleitung in die Monologe des Jeremias* ist als Dissertation der Theol. Fakultät der Universität Athen von N. P. Bratsiotis vorgelegt worden. Sie besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil spricht B. über Begriff und Bestimmung des Monologs, indem er die beiden Gattungen Dialog und Monolog gegenüberstellt. Der Monolog ist vor allem als psychologisches Phänomen gezeichnet (seelische Voraussetzungen, äußere Anlässe, innere und äußere Gründe, psychologische Analyse des Monologs: Spannung, Ruhe, Hypotonie, Zustand nach dem Monolog). Im zweiten Teil sind behandelt: A. Bestimmung und Erklärung der Monologe des Jeremias, B. Analyse der Monologe, C. (Allgemeine) Folgerungen.

A. Als Monol. werden folgende Einheiten angesehen: Jer 4, 19–21; 4, 30–31; 5, 4–6; 6, 10–12b; 6, 28–30; 8, 18–23; 9, 1–5; 14, 17b–18; 15, 10; 20, 7b–11; 20, 14–18; 23, 9. Diese zwölf Monol. werden weiterhin in drei Grup-

pen eingeteilt: 1) Der Prophet und sein Gott (hier scheint Jer ganz auf der Seite Gottes zu stehen), 2) Der Prophet und sein Volk (Jer steht auf der Seite des Volkes), 3) Der Prophet und sein Ich. Die einzelnen Monol. werden im griech. Text der Septuaginta und einer (eigenen) neugriech. Übersetzung dargeboten.

B. Zunächst werden literarischer Aufbau und Stil der Monol. untersucht. Dann bringt B. eine Analyse der Monol. (psychologische Voraussetzungen, Ziel, theologischer Gehalt, ethische Grundlage).

C. Im letzten Abschnitt gibt B. grundsätzliche Bemerkungen (Wesensmerkmale, die den Monol. zugrundeliegende Idee) und hebt die Bedeutung der Monol. für die Religionsgeschichte, für die Geschichte des Individualismus und für die Literaturgeschichte hervor.

Der Abgrenzung der Monol. wird man nicht immer voll zustimmen können. Die griech. Texte sind der Sept.-Ausgabe von Rahlfs entnommen; die Gött. Ausgabe lag dem Verf. noch nicht vor (erschienen 1957); dies ist schade, weil sie zu vielen Stellen bessere Textlesarten bringt als Rahlfs (z. B. 15, 10 οὔτε ὠφείλησα, οὔτε ὠφείλησέ με οὐδείς statt οὔτε ὠφέλησα, οὔτε ὠφέλησέν με οὐδείς Ra.).

Bei der philologischen Behandlung der einzelnen Stücke vermißt man eine mehr ins einzelne gehende Besprechung der Vokabeln, Redewendungen und Gedanken und ihr Vorkommen in verwandten Stellen (so ist bei der Selbstverwünschung des Propheten 15, 10 nicht auf die Parallele Job 3 verwiesen). Am Ende der Schrift wäre ein Verzeichnis der näher besprochenen Schriftstellen sehr dienlich. Wenn man von diesen kleinen Mängeln absieht, kann man die Dissertation als wohlgelungen bezeichnen und darf dem Verf. (sowie seinem Vater P. Bratsiotis) zu dieser Erstlingsarbeit gratulieren.

Würzburg, 27. Juli 1960. Joseph Ziegler.

The Chester Beatty Biblical Papyri. Descriptions and Texts of twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasc. V Numbers and Deuteronomy. Fasc. VI Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus, Plates. Dublin, Hodges Figgis & Co. LTD 1958, £ 6,–.

Der Band bringt 105 Photos der Pap.-Fragmente der im Titel bezeichneten Bücher. Wie aus der *Preface,* die von R. J. Hayes unterzeichnet ist, hervorgeht, haben der Krieg, der Tod des Herausgebers Sir Frederic Kenyon und andere Umstände die Veröffentlichung verzögert. Die Texte sind bereits früher erschienen: Nm und Dt 1935, Is Jer und Eccli 1937. Durch die Veröffentlichung der Photos ist nun die Möglichkeit gegeben, bei zweifelhaften Stellen nachzuprüfen, ob die Ausgabe der Texte zuverlässig ist. Wie Stichproben zeigen, kann man ihr vertrauen.

Würzburg, 25. Juli 1960. Joseph Ziegler.

C. H. W. Brekelmans M. S. F., *De HEREM in het Oude Testament,* Nijmegen (Centrale Drukkerij N. V.) 1959, 203 S., 18,– ndl. Gulden.

Die Arbeit, eine Dissertation an der Kath. Universität Nimwegen, enthält eine umfassende Untersuchung über den «Bann» *(ḥērem)* im AT. Zunächst versucht Vf. die verschiedenen Bedeutungen des Stammes *ḥrm*

in den semitischen Sprachen (17–36) und speziell im Hebräischen (37–53) philologisch und etymologisch zu klären. Als Grundbedeutung ergibt sich «verboten, unerlaubt sein»; in den einzelnen Sprachen geht aber die Bedeutungsentwicklung ganz verschiedene Wege. Mit dem Krieg hängt der Ausdruck nur im Moabitischen und Hebräischen zusammen. Mit Strafmaßnahmen hat er nur im Hebräischen etwas zu tun. Im Hebr. ist das Nomen primär, während die Verbalformen sekundär davon abgeleitet sind. Der Terminus *ḥērem* ist kein Nomen actionis, sondern ein Nomen qualitatis. In einem weiteren Kapitel (54–127) werden die einzelnen Stellen, an denen *ḥrm* im AT vorkommt, eingehend exegetisch besprochen. Das Kapitel «Der Kriegsḥērem außerhalb der Bibel» (128–145) unterrichtet über die Behandlung der Feinde und der Kriegsbeute bei den altorientalischen und antiken Völkern. Dabei zeigt sich, daß es echte Parallelen zum israelitischen *Kriegsbann* als religiösem Phänomen nur bei den Moabitern (Meša-Inschrift) gibt.

Vf. stellt dann die in den vorangegangenen Kapiteln erarbeiteten Ergebnisse zusammen im Kapitel «Entwicklung und Formen des Ḥērem» (146–170). Mit Recht verzichtet er darauf, die Ursprünge des Banns in vorgeschichtlicher Zeit mit zweifelhaften ethnologischen Methoden ergründen zu wollen, sondern hält sich ausschließlich an das vorhandene alttestamentliche Quellenmaterial. Nachzuweisen ist die tatsächliche Anwendung des Kriegsbanns nur in Nm 21, 1ff; Jos 6 und 7; 1 Sm 15. Gegen G. von Rad glaubt Vf. eine Entwicklung vom radikalen zum gemäßigten Bann nicht feststellen zu können, weil das Quellenmaterial zu spärlich ist. Ebenfalls gegen G. von Rad weist er nach, daß der Bann nicht nur in Verteidigungs-, sondern auch in Offensivkriegen Israels vorkommt. Der Kriegsbann ist *ḥērem oblationis,* d. h. vor der kriegerischen Entscheidung versprochene und nach dem Sieg durchgeführte Weihung der Feinde oder der Beute an Jahwe. In besonders gefährlichen Situationen will so Israel sich die Hilfe Jahwes sichern. Das Deuteronomium und die «deuteronomistische Literatur» haben später den Kriegbann, als dieser längst nicht mehr üblich war, in theologischer Reflexion über Gottes Handeln in der israelitischen Frühzeit umgedeutet als ein Mittel zur Reinerhaltung der Jahwe-Religion. Vom *ḥērem oblationis* ist zu unterscheiden der *ḥērem abominationis.* Dieser ist Strafe für Veruntreuung von Banngut (Jos 7) sowie für Abtrünnigkeit Einzelner (Ex 22, 19; Lv 27, 29) oder ganzer Städte (Dt 13, 13–19) und Stämme (Ri 19f). Nur späte priesterliche Texte (Lv 27, 21. 28; Nm 18, 14; Ez 44, 29) verstehen unter ḥērem auch die Weihung von Personen oder Sachen an das Heiligtum durch ein Gelübde; Mich 4, 13 legt die Vermutung nahe, daß zwischen solchen Gelübden und dem Kriegsbann ursprünglich ein Zusammenhang bestand. Alle diese Arten von ḥērem führen nur Israeliten bzw. die Organe des Bundesvolkes aus. Mit der Zeit bekommt aber der Terminus einen weiteren, rein profanen Sinn von Vernichtung, völliger Ausrottung. In dieser Bedeutung schreiben seine Durchführung andere alttestamentliche Texte auch fremden Völkern zu. Schließlich wird der Ausdruck auch auf Jahwes Strafmaßnahmen angewendet.

Ein letztes Kapitel (171–183) ist der theologischen Beurteilung der atl Aussagen über den Kriegsbann gewidmet, wobei es naturgemäß vor allem um die Frage geht, ob Gott wirklich die Ausrottung der Feinde Israels

befohlen hat. Das Problem versucht Vf. zu lösen, indem er zwischen historischen Berichten und späterer deuteronomistischer Reflexion unterscheidet. Die alten geschichtlichen Berichte sprechen nicht von einem Befehl Jahwes, sondern schildern einfach das Vorgehen der israelitischen Stämme und ihrer Führer. Diese machten vom Kriegsbann entsprechend den Gewohnheiten ihrer Zeit Gebrauch, um, wie sie meinten, Jahwe als Helfer zu gewinnen. In 1 Sm 15 ist der Befehl Jahwes erst ein nachträglich in die Erzählung hineingeratener, auf die deuteronomistische Bearbeitung zurückgehender Zug. Die Bannvorschriften des Deuteronomiums (7, 1ff; 20, 16f) gehen nicht auf alte Tradition zurück, sondern stammen vom Verfasser dieses Buches, der damit das erste Gebot des Dekalogs nachdrücklich einschärfen wollte. Die Kreise, die hinter dem Deuteronomium und der «deuteronomistischen Literatur» stehen, haben die Ausrottung der Kanaanäer durch die israelitischen Stämme entsprechend der herrschenden Vergeltungslehre als Strafe für deren Sünden und den Kriegsbann, den sie jetzt auf einen direkten Befehl Jahwes zurückführen, als Mittel zur Reinerhaltung der israelitischen Religion vom Synkretismus gedeutet.

Gerade die Ausführungen dieses letzten Kapitels lassen nicht nur den Systematiker und Apologeten, sondern auch den Exegeten unbefriedigt. Durch literarkritische Erwägungen lassen sich die schwierigen theologischen Probleme, welche nicht nur durch die «deuteronomistischen» Bannanordnungen, sondern doch allein schon durch den tatsächlichen Bannvollzug nach den alten Quellen gegeben sind, nicht lösen. Man sollte doch lieber von dem Gedanken ausgehen, daß das Geschichtshandeln Gottes im Alten Testament, da es eben teilhat an der Inkarnation des göttlichen Wortes in der Menschheitsgeschichte, in einer Zeit wie der unseren, welche die Sündhaftigkeit des Menschen und den absoluten Herrschaftsanspruch Gottes nicht mehr ernst nimmt, notwendig zum Ärgernis werden muß. Es ist ein hoffnungsloses und unnötiges Unterfangen, diesen Ärgernischarakter des Alten Testaments durch literarkritische und psychologische Erwägungen beseitigen zu wollen. Nicht ganz überzeugend sind ferner die Argumente für einen Zusammenhang zwischen der Bann-Vorstellung im Deuteronomium und derjenigen der nordisraelitischen Propheten (112f und 186), zumal Vf. selbst auf bedeutende Unterschiede hinweist. Sie reichen jedenfalls nicht aus, den nordisraelitischen Ursprung des Deuteronomiums zu erweisen.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen schuldet der Exeget und überhaupt der Theologe dem Verfasser für die sehr gründliche und methodisch saubere Untersuchung aufrichtigen Dank. Ihr Wert wird noch erhöht durch eine lückenlose Zusammenstellung der einschlägigen Literatur (12 Seiten), ein Stellenregister und ein Autorenregister. Zu bedauern ist nur, daß die anregende Arbeit aus sprachlichen Gründen wahrscheinlich nicht die Beachtung finden wird, die ihr gebührt. Leider bietet die sechsseitige Zusammenfassung in deutscher Sprache dem des Niederländischen Unkundigen kaum einen Ersatz, weil sie die eingehende exegetische Untersuchung der einzelnen Stellen überhaupt nicht, und die Gedankengänge der beiden letzten Kapitel nur unvollkommen erschließt, außerdem noch – der Verfasser möge diese Be-

merkung einem deutschen Rezensenten verzeihen – die deutsche Sprache zu arg mißhandelt. In der deutschen Zusammenfassung findet sich ein störender Druckfehler in einer Stellenangabe: S. 189 Zeile 10 muß es statt «Deut. 13, 33ff» heißen «13, 13ff».

Freising, 8. September 1960. Josef Scharbert.

P. G. Rinaldi CRS, I Profeti Minori, fasc. II: Osea, Gioele, Abdia, Giona (in: La Sacra Bibbia, Volgata Latina e Traduzione Italiana dai Testi Originali, illustrate con note critiche e commentate, a cura di Msgre. S. Garofalo), Turin, Marietti 1960. XVI 214 S. 11 Tafel-Abb. – Lire 1500.

Die erste Lieferung dieses Kommentars zum Zwölfprophetenbuch erschien 1953. Sie enthält eine allgemeine Einleitung zu den Propheten überhaupt (120 Seiten) und behandelt im übrigen nur Amos mit einer weiteren besonderen Einleitung. Die nun nach sieben Jahren vorliegende zweite Lieferung beginnt mit Ergänzungen vor allem zur Bibliographie und einem Verzeichnis der in Qumran und Murabbaʿat aufgefundenen einschlägigen Textfragmente. Der Übersetzung und Erklärung der einzelnen Propheten ist jeweils wieder eine besondere Einleitung vorausgeschickt, die sich schon bei Abdia über 7 Seiten erstreckt. Die Erklärung steht unter der ital. Übersetzung und nimmt zwei Drittel oder drei Viertel der Seiten, manchmal auch die ganze Seite ein und ist zuweilen sehr ausführlich. Ein kleiner Raum zwischen Übersetzung und Erklärung ist sprachlichen Bemerkungen zum Text (Emendationen) vorbehalten. Jeweils auf der rechten Seite oben ist der latein. Vulgata-Text abgedruckt (nach der Ausgabe der Benediktiner, Turin 1959), zuweilen noch mit besonderen Anmerkungen, durch die auffallende latein. Lesarten erklärt oder begründet werden. M. E. hätte der Raum für den lat. Text gespart und damit Umfang und Preis des Buches vermindert werden können, da die Benützer einen lat. Text ohnedies zur Hand haben werden. In der Erklärung sind elf teilweise sehr umfangreiche Notae, d. i. Exkurse eingefügt, in denen Einzelfragen im Zusammenhang besprochen werden, z. B. der Tag Jahwes bei Joel, die Ehe-Symbolik, Beduinentum, «Baalismus», das Königtum im Urteil des Hosea u. a.

Von einem Kommentar erwartet man in der Regel nicht umwälzende neue Erkenntnisse und Resultate, sondern vorab Sammlung, Sichtung und sachgemäße Beurteilung des Bekannten in lesbarer, klarer und übersichtlicher Darstellung. Man hat den Eindruck, daß der Verf. diese Aufgabe im wesentlichen gelöst hat. Die Bibliographie ist reichhaltig, wenn vielleicht auch nicht immer gleichmäßig ausgewertet, das Urteil besonnen und meist, soweit ich mich überzeugen konnte, zutreffend. Zur Kennzeichnung der Richtung, die der Verf. einschlägt, sei auf einiges hingewiesen:

Hos 1, 4 (Ahndung der Blutschuld von Jesreel) ist (mit Eißfeldt) für Rinaldi «ein klassischer Fall der Revision eines prophetischen Urteils durch einen Anhänger des neuen Prophetismus» (19); die Ehe des Hosea ist eine wirkliche prophetische Handlung mit didaktischem Zweck;

Jonas ist ein spätes Büchlein, keiner bestimmten literarischen Art zuzuweisen, eine erbauliche Erzählung, deren historischer Gehalt sich auf ein Minimum reduziert (195f 211); Joel könnte ein Priester gewesen sein (125); beide Teile des gleichnamigen Büchleins haben denselben Verfasser (trotz aller nicht zu übersehenden Unterschiede), welcher der nachexilischen, aber nicht notwendig erst der Ptolemäerzeit angehören wird.

Manchmal geht die Darstellung sehr in die Breite, und man möchte die Auswahl der Theorien, die eingehend dargelegt oder widerlegt werden, etwas anders getroffen sehen, z. B. bei Hos 6, 1–3 würde Näheres über die Dreizahl der Tage bei der Wiederbelebung mehr interessieren als die Theorien von M a y u. ä. Der S. 70 als Beleg angeführte Altorient. Kommentar ist nicht von A. Jeremias, sondern von A. J i r k u . Im übrigen stehen heute bessere Werke zur Verfügung als etwa das «Handbuch der altoriental. Geisteskultur» von demselben Jeremias, das S. 22 zitiert wird (wohl nicht richtig, denn 631 Seiten hat die 2. Aufl. von 1929 gar nicht). [1]

Wenn S. 194 mir selbst imputiert wird, daß ich die «reine und einfache» Geschichtlichkeit der Jonas-Erzählung vertrete, beruht das auf einem Mißverständnis des Verfs. Ich habe nur die reine Allegorese als willkürlich bezeichnet, die z. B. im Fisch des Jonas das Exil dargestellt findet. Die «didaktische Fiktion» (A. Feuillet) habe ich ausdrücklich als möglich erklärt (Echterbibel III 1958, 745).

Den ital. Theologen, und nicht nur diesen, wird hier ein brauchbarer Kommentar in die Hand gegeben, und man darf wünschen und hoffen, daß die folgenden Lieferungen nicht so lange auf sich warten lassen.

Bonn, 31. August 1960. Friedrich N ö t s c h e r.

Karl Georg K u h n , *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch,* unter Mitarbeit von H. Stegemann und Georg Klinzing hrsg. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1958, 144 S. gr. 8⁰. Lw. DM 32.—.

Dieses Wörterbuch, in dem analog dem rückläufigen griechischen Wörterbuch von Kretschmer-Locker (1944) die hebräischen Vokabeln jeweils nach dem letzten und nicht nach dem ersten Buchstaben ihrer Grundform (unter Beiseitelassung ihrer Ableitungen) geordnet sind, ist nach dem Vorwort eine Gemeinschaftsarbeit der Heidelberger Qumran-Arbeitsgemeinschaft, die sie zunächst für den eigenen Gebrauch für unerläßlich hielt. Sie benötigte ein solches Lexikon zur Ergänzung der zahlreichen Lücken und Bruchstellen in den Qumrantexten und legt es nun, mechanisch vervielfältigt und mit einem gedruckten deutschen und englischen Vorwort versehen, der Öffentlichkeit vor.

Auf die Beifügung der deutschen oder englischen Wortbedeutung sowie auf die Vokalisation wird, von Ausnahmefällen abgesehen, verzichtet, die Eigennamen sind in einer besonderen Abteilung zusammengestellt. Aramäische Texte bleiben außer Betracht; für sie wäre ein eigenes Lexikon erforderlich. Berücksichtigt werden das hebräische

[1] Auch S. 11 Z. 5 bzw. 7 von unten kann «426–31» wenigstens einmal nicht stimmen.

Alte Testament, die (bis 1957) veröffentlichten nichtbiblischen hebräischen Texte aus Qumran und Murabbaʿat nebst Damaskusschrift und Sirach und die alten größeren hebr. Inschriften. Ausgeschlossen bleibt das jüngere Hebräisch der rabbinisch-talmudischen Literatur angefangen von der Mischna. Als Basis für das biblische Hebräisch dient «aus praktischen Gründen» das Handwörterbuch von Gesenius-Buhl, 17. Aufl. 1921.

Es ist kein Zweifel, daß jedem, der sich mit bruchstückhaften hebr. Texten zu befassen hat, eine solche Handreichung bei seiner Arbeit willkommen sein wird. Der Wert muß sich freilich durch längeren Gebrauch erproben. Will man Textlücken ergänzen, wird das eigene Suchen und Kombinieren damit noch nicht entbehrlich. Die Gefahr des Mechanismus, auf die G. R. Driver JSS 4, 148 hinweisen zu sollen glaubt, muß vermieden werden. Es ist auch zu beachten, daß seit der eigentlich letzten Neubearbeitung des Lexikons von Gesenius durch F. Buhl im Jahre 1915 allerlei neue lexikalische und grammatikalische Erkenntnisse gewonnen wurden, die nicht unter den Tisch fallen dürfen. R. Meyer, der gegenwärtig eine Neuausgabe des Gesenius vorbereitet, hat denn auch in ThLZ 84, 825 einiges verzeichnet, was bei Kuhn nicht zu finden ist. Außerdem gilt das *dies diem docet* hier in besonderem Maße, weil ja erst ein Bruchteil der Qumrantexte veröffentlicht ist und die Arbeit daran zu immer neuen Versuchen und Ergebnissen führt.

Das Rückläufige Wörterbuch kann somit in mancher Hinsicht nur vorläufigen Charakter haben, aber die Heidelberger Qumran-Arbeitsgemeinschaft hat sich ein unbestreitbares Verdienst erworben, daß sie es jetzt schon den Fachgelehrten zugänglich gemacht hat, und viele werden ihr und ihrem Direktor dafür dankbar sein.

Bonn, 5. September 1960. Friedrich Nötscher.

Edmund F. Sutcliffe S. J., *The Monks of Qumran* as Depicted in the Dead Sea Scrolls with Translations in English. London, Burns & Oates 1960, 272 S., 6 Tafeln, 3 Zeichnungen, 18,— DM.

Der Verf., Alttestamentler am Heythrop College der Jesuiten bei Chipping Norton in England, hat bereits mehrfach in gelehrten Abhandlungen zu Qumranfragen Stellung genommen. Daß er nun die Zahl der allgemein orientierenden Qumran-Bücher um ein weiteres vermehrt, begründet er damit, daß bisher Qumran noch nicht als religiöse Gemeinschaft dargestellt worden sei. Dies nun ist, wenigstens vornehmlich, der Zweck seines Buches.

Die Geschichte der Auffindung der Handschriften skizziert er nur kurz, ausführlicher redet er über ihren Inhalt und dessen Bedeutung. Dann spricht er von der geographischen Lage, den Räumen und Friedhöfen des «Klosters» wie auch von den wirtschaftlichen und ökonomischen Voraussetzungen und Möglichkeiten des dortigen Aufenthalts, wobei die Buqeʿa mit einbezogen und auf die vor 50–60 Jahren gemachten Beobachtungen Mastermanns Bezug genommen wird. Weiter folgen Kapitel über die Zeit der Genossenschaft, den Lehrer der Gerechtigkeit

und besonders über die wichtigsten Lehren, Bräuche und Lebensgewohnheiten der «Mönche». Schließlich wird das Verhältnis Qumrans zum Urchristentum behandelt.

Den 2. Teil bildet die Übersetzung (durch den Verf. selbst) der leidlich erhaltenen größeren Texte aus der 1. Höhle samt der Damaskusschrift und der bei Philo, Josephus und Plinius sich findenden Nachrichten über die Essener. Dabei werden die einzelnen Teile der Qumranschriften «logisch» geordnet, d. h. so, daß sie dem Aufbau der Genossenschaft entsprechen, wie Sutcliffe ihn sich denkt. Bei der Damaskusschrift läßt er wohl die herkömmliche Reihenfolge bestehen, obwohl er den zweiten Teil (die «Halacha») für älter hält als den ersten (die exhortations). Aber die Ordensregel 1 QS (das Manual of Discipline) beginnt er mit 8, 1–9, 26, weil er darin die erste Fassung der Konstitution erblickt, die von der Vorstufe zu der durch den Lehrer der Gerechtigkeit organisierten größeren Gemeinschaft überleitet. Die Vorstufe aber bilden nach der Hypothese von S. die 15 Mitglieder (3 Priester und 12 Laien), in denen andere Gelehrte lieber ein ständiges Gremium sehen, das zu beraten oder zu verwalten hat.

Der Lehrer der Gerechtigkeit, weder selbst Messias noch Prophet, sondern nur Erklärer und Ausleger der Propheten, aber wohl auch Verfasser der «Lobgesänge», lebte um 160 und war wohl Begründer der Niederlassung in Qumran, läßt sich aber mit keiner bekannten historischen Persönlichkeit bis jetzt identifizieren. Dagegen sieht S. in Jonathan (160–142) den Frevelpriester und Lügenmann, dessen Herrschaft zum Anlaß für den Auszug der Frommen in die Wüste bzw. nach Damaskus (= Qumran) wurde. Er wäre es auch, der durch sein Eingreifen (am Versöhnungstag) die «Mönche» von dort wieder vertrieb und so die erste kurze Periode der Niederlassung in Qumran beendete, bis unter seinem Nachfolger eine neue begann. Die Kittim seien trotzdem wahrscheinlich eher die Römer als die Seleukiden; sie würden dann als Gegenspieler des Frevelpriesters nicht in Frage kommen.

Ob sich diese Spezialhypothesen des Verf's. als richtig erweisen, muß die Zukunft zeigen.

Im übrigen ist aber das Buch klar und sachlich geschrieben und wohl geeignet, seinen Zweck zu erfüllen.

Bonn, 1. September 1960. Friedrich Nötscher.

Abraham Schalit, *König Herodes, der Mann und sein Werk,* (hebr.) Jerusalem 1960, Mosad Bialik, 542 S., Ln., 12 isr. Pfund (40.– DM).

Das vorliegende Buch von Prof. Sch. ist der bisher umfassendste Versuch, die großartig-tragische und zugleich kaltblütig-grausame Persönlichkeit jenes Herodes, dem die Nachwelt den Beinamen «der Große» gegeben hat, zu würdigen, zu verstehen und zu beurteilen. Sch. geht dabei oft eigene, sehr originelle Wege, so daß eine ausführlichere Würdigung dieses Buches nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar angebracht erscheint. Ich will mich bei den Gemeinplätzen der historischen Erkenntnis über Herodes möglichst kurz fassen, doch ausführlicher werden,

wenn es sich um Thesen – oder Hypothesen – handelt, die für den Autor der Angelpunkt seines Verständnisses von Herodes sind.

In einem Vorwort kritisiert Sch. zunächst die bisher vorliegende wissenschaftl. Herodes-Literatur. Diese ist weitgehend nicht vorurteilsfrei. Entweder schwingt eine antisemitische Tendenz mit, die Herodes rechtfertigt und alle Schuld den fanatischen Juden in die Schuhe schiebt, oder Herodes wird auf Grund einer jüdisch-national bestimmten Voreingenommenheit nur als Wüterich und Frevler dargestellt. Das einzige Werk, das Sch. von diesem ziemlich allgemeinen Verdammungsurteil ausschließt, ist Walter Otto's Beitrag in Pauly-Wissowa's Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaften, Suppl. II.

Das erste Kapitel, S. 13–36, behandelt das «Ende des Hasmonäerhauses und den Aufstieg des Antipatros und seiner Dynastie». Hätte Aristobul, der Sohn König Jannai's, das Gebot der Stunde erkannt und sich damit zufriedengegeben, als Bundesgenosse der Römer wenigstens eine weitgehende innere Autonomie zu bewahren anstatt nach vollkommener Unabhängigkeit zu streben, so hätte er vielleicht das spätere Schicksal Jerusalems verhindern können. Während somit der tatkräftige Hasmonäer Aristobul eine falsche Politik eingeschlagen hatte, war sein schwächlicher Bruder Hyrkan ein ziemlich willfähriges Objekt in den Händen des Antipatros. Dieser war der Mann Roms, weil er erkannt hatte, daß nur eine starke freiwillige Bindung an Rom eine gewisse innere Autonomie gewährleisten könne. Damit aber war schon das praktische Ende des Hasmonäerhauses gekommen, wie andererseits auch der Grundstein zur Machtübernahme durch Herodes gelegt war. Auch die Pharisäer waren aus religiösen Gründen gegen Aristobul, weil er die von ihnen verabscheute Politik Alexander Jannai's fortsetzte. Somit trafen sich die politischen Bestrebungen des Antipatros mit den religiösen Interessen der Pharisäer. Es zeugt von der großen politischen Klugheit des Antipatros, daß er nach außen hin im Hintergrund blieb und seine politische Tätigkeit im Namen Hyrkans entfaltete.

Der Titel des zweiten Kapitels, S. 37–59, ist der «Aufstieg des Herodes zur Königswürde». Hier behandelt Sch. die politischen Ereignisse in Rom und Judäa, die zum völligen Niedergang des Hasmonäerhauses führten und somit den Weg zum Aufstieg des Herodes freimachten. Die Familie des Aristobul, die immer wieder die Herrschaft an sich zu reißen suchte, verband zunächst trotz aller Krisen die beiden Söhne des Antipatros, Herodes und Phasael, mit dem Hohepriester Hyrkan. Unter diesen Umständen kam es zur Verlobung des Herodes mit der Hasmonäerin Mirjam, die väterlicherseits von Aristobul und mütterlicherseits von Hyrkan abstammte. Sch. hält diese Verbindung wie die darauf folgende Ehe von Herodes aus gesehen für eine reine Liebesehe ohne politischen Hintergrund. S. 274 sagt er in diesem Zusammenhang, daß nach der hellenistischen Auffassung des Herodes das hasmonäische Priester-Herrschergeschlecht keinen juridischen Machtanspruch mehr gehabt hätte, nachdem es seine tatsächliche Macht zugunsten des Herodes eingebüßt hatte. Aus diesem Grunde «hätte die eheliche Verbindung mit den Hasmonäern in den Augen des Herodes keinerlei tatsächliche politische Bedeutung gehabt. Darüber hinaus wäre Herodes der Meinung gewesen, daß er als der Sieger dem besiegten Hohepriestergeschlecht einen beson-

deren Gunsterweis erzeigt hätte, indem er Mirjam heiratete und so sie und ihre Familie an der königlichen Würde teilhaben ließ». Trotzdem aber sahen Mirjam und besonders ihre Mutter Alexandra in der Hochzeit Mirjams mit Herodes eine Mesalliance, was von Anfang an diese Ehe unter keinen guten Stern stellte.

Die schwere Krise des Parthereinfalls in Syrien 40 v. Chr., wodurch zunächst der auch von den Parthern gestützte Antigonos, Sohn des Aristobul, als Hohepriester nach Jerusalem kam, bot Herodes die Chance für die vollkommene Machtergreifung. Nachdem er seine Familie sowie seine Verlobte Mirjam und deren Mutter Alexandra nach Massada in Sicherheit gebracht hatte, begab er sich eilends nach Rom, wo ihm der Senat die Königswürde über Judäa zuerkannte, was ihn in den Status eines «rex socius et amicus populi Romani» brachte. Als König ohne Reich mußte er sein Land erst in einem aufreibenden Krieg von 3 Jahren erobern. 37 v. Chr. nahm er Jerusalem ein, wobei ihn in der letzten Kampfesphase römische Truppen unterstützten. Noch während der Belagerung heiratete er in Samaria Mirjam. Nach dem Fall von Jerusalem mußte Antigonos sich ergeben, der dann auf Befehl Mark Antons hingerichtet wurde.

Im dritten Kapitel, S. 60–84, behandelt Sch. den «Anfang der Regierung des Königs Herodes». Unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems ging Herodes mit Kaltblütigkeit und mit Erfolg daran, die Parteigänger des Antigonos auszuschalten und zu ermorden. Das Ziel der Innenpolitik des Herodes definiert Sch. S. 64 treffend als «vollständige Entfernung der Nachkommen der Hasmonäer von jeglichem Amt, das seinen Trägern Herrschaft und Einfluß verlieh, und schließlich die Vernichtung des ganzen Hauses». Noch stand ihm Mirjams jüngerer Bruder Aristobul als Anwärter auf das Hohepriesteramt, das Herodes wegen seiner Abkunft verschlossen war, als möglicher Rivale im Wege. Nachdem das Volk Aristobul zu Sukkot 36 v. Chr. in seiner hohepriesterlichen Kleidung zugejubelt hatte, ließ ihn Herodes – wie zum Scherz – in einem Badeteich in Jericho ertränken. Dadurch war zwar die männliche Linie des Hasmonäerhauses beseitigt, aber das Verhältnis zwischen Herodes und Mirjam hatte einen Tiefpunkt erreicht. Eine große Wende im Leben des Herodes brachte der Sieg des Oktavian über Mark Anton bei Actium 31 v. Chr. Als Parteigänger des Mark Anton fühlte sich Herodes stark kompromittiert und als vorsichtiger Mann ließ er vor seinem Canossa-Gang zu Oktavian nach Rhodos im Frühling des Jahres 30 den letzten noch lebenden eventuellen Kronprätendenten aus der Familie der Hasmonäer, den alten Hyrkan, umbringen, nachdem ihm schon 40 v. Chr. auf Veranlassung des Antigonos die Parther beide Ohren abgeschnitten hatten. Herodes gelang es, den Oktavian von seiner Nützlichkeit für die Römer zu überzeugen und statt einer Strafe eine bedeutende Gebietserweiterung zu erhalten. Seine Familienverhältnisse wurden aber immer düsterer, bis es 29 oder Anfang 28 v. Chr. zur Hinrichtung der von Herodes noch immer heiß geliebten Mirjam unter dem Vorwand von «Ehebruch und Giftmischerei» und sehr bald darauf auch zur Hinrichtung ihrer Mutter Alexandra kam.

Das wichtigste und vielleicht auch etwas zu breit ausgefallene Kapitel ist das vierte, S. 85–239, über «Herodes als Herrscher und sein Regie-

rungssystem». S. 85–94 behandelt Sch. die staatsrechtliche Grundlage seiner Herrschaft als römischer Klientelkönig. Als solcher durfte er nur Kupfer- und keine Silbermünzen prägen und mußte den Römern im Notfall Hilfstruppen zur Verfügung stellen. Daher «verstand er wohl, daß die Gunst des Kaisers die wichtigste Grundlage seiner Herrschaft über Judäa sei» (S. 91). Herodes durfte ein eigenes Militär unterhalten, das aus wehrpflichtigen Untertanen und fremden Söldnern bestand. Innenpolitisch ließ ihm Rom vollkommen freie Hand, so daß er als absoluter Monarch herrschen konnte. Der Abschnitt über die innereVerwaltung des Herodes ist voll von gelehrten Exkursen, die die Provinzeinteilung und die Ämter im Reiche des Herodes auf dem Hintergrund gleicher oder ähnlicher Einrichtungen im Perserreich, Alexanderreich, Seleukiden- und Ptolemäerreich erklären. In diesem Zusammenhang werden Begriffe wie *pelek* und Toparchie in ihrer geschichtlichen Entwicklung behandelt. Von Johannes Hyrkan und Alexander Jannai wurden nur solche Gebiete zu Toparchien gemacht, die eine jüdische Bevölkerung hatten oder deren Bewohner sich beschneiden ließen. Zur Zeit Jannais gab es nach Sch. 24 solche Toparchien in Übereinstimmung mit den 24 Priesterwachen. Dies entsprang «einer deutlichen Absicht Jannais, die Anzahl der Toparchien der Anzahl der Priesterwachen anzugleichen» (110). Zur Zeit des Herodes gab es nur mehr 19 solcher Toparchien (114). Die heidnischen Gebiete im Reiche des Herodes wurden nach Sch. nicht nach der Toparchieneinteilung verwaltet. Hier blieb weitgehend die Struktur der hellenistischen Polis erhalten, die als Verwaltungseinheit μερίς genannt wurde, d. h. die Stadt selbst und ihre nähere Umgebung. Auf diese Weise übernahm Herodes im heidnischen und im jüdischen Sektor die schon vorher üblichen Verwaltungseinheiten. Auch in Gesetzgebung und Rechtsprechung war Herodes vollständig autonom. Hier stand dem Herodes neben dem jüdischen Recht noch das römische oder hellenistische zur Verfügung. Das Sanhedrin war zwar weiterhin die höchste innerjüdische gesetzgebende und rechtsprechende Instanz, doch konnte Herodes ohne weiteres Fälle seiner Kompetenz entziehen und seiner eigenen Rechtsprechung zuführen. Die Einkünfte des Herodes setzten sich aus Eigenbesitz und staatlichen Abgaben zusammen. Zum Eigenbesitz gehörten der ererbte Landbesitz in Idumäa, ererbtes Bargeld, der konfiszierte Landbesitz und das konfiszierte Vermögen seiner politischen Gegner, darunter der Hasmonäer, sowie Einkünfte aus Geldgeschäften. Die staatlichen Abgaben setzten sich aus einer Reihe von Steuern und Zöllen zusammen. In diesem Abschnitt ist die Darstellung Sch.'s besonders ausführlich, wobei er immer wieder zum besseren Verständnis der historischen Zusammenhänge auf die jüdische, hellenistische und römische Steuerpraxis zu sprechen kommt. Hier vermutet Sch. auf S. 142f, daß Herodes zum Zwecke der Einnahme der Kopfsteuer «im Laufe seiner Regierung mehrere Aufzeichnungen der Einwohner (Census) durchgeführt hätte». Das Regierungssystem des Herodes ist wesentlich durch die Ausschaltung des Sanhedrin charakterisiert. Die 37 v. Chr. umgebrachten 45 hasmonäer-freundlichen Sanhedrinsmitglieder wurden durch Parteigänger des Herodes ersetzt, «die möglicherweise aus pharisäischen Kreisen» stammten (155). Die politische Ausschaltung des Sanhedrin geht auch aus der Beschriftung der Münzen des Herodes hervor,

die nur mehr den Namen des Königs in griechischen Buchstaben enthält und im Gegensatz zu den Hasmonäermünzen nicht mehr daneben die jüdische Volksvertretung (חבר היהודים) erwähnt. Hand in Hand mit der Zurückdrängung des Sanhedrin ging die Ausschaltung des Hohepriestertums als politische Instanz ersten Ranges. Während bis dahin die Hohepriesterwürde mehr galt als die Königswürde, wurde der Hohepriester von Herodes zu einem königlichen Beamten degradiert. Dies gelang Herodes durch drei Maßnahmen: Aufhebung der Erblichkeit und Lebenslänglichkeit des hohepriesterlichen Amtes und durch die Kontrolle über die hohepriesterlichen Gewänder an Tagen, da diese für den Gottesdienst nicht erforderlich waren.

Nach einer Behandlung des Herodes als Bauherrn kommt S. 215ff der für die Beurteilung des Herodes durch Prof. Schalit bedeutsamste Abschnitt. Aus politischen Gründen wollte Herodes nicht hinter den anderen orientalischen Klientelfürsten Roms zurückbleiben und nahm unbeschadet der jüdischen Verbote am Kaiserkult teil. «Wenn Herodes auch davor zurückschreckte, in Jerusalem den Kaiserkult einzuführen . . ., so zögerte er jedoch nicht, in Sebaste und Caesarea, deren Bevölkerung zum großen Teil aus Heiden bestand, Tempel zur Ehre des Kaisers zu erbauen» (215). Die durch die andauernden römischen Bürgerkriege erschöpften Völker sehnten sich nach Frieden und wirtschaftlichem Aufschwung. «Daher verkündete man in einigen Griechenstädten im Osten nach dem Sieg (bei Actium), daß Oktavian der Erlöser (σωτήρ, Sch. benützt das hebr. Wort גּוֹאֵל) der Welt sei» (219). Oktavian verstand die Zeichen der Zeit, indem er erkannte, daß das von ihm gegründete Reich nicht nur römisch, sondern auch ökumenisch sein müsse. Im Laufe der Zeit bildete sich besonders die zweite Komponente heraus. Der Begriff der humanitas vereinte die vielen Völker des römischen Imperiums zu Trägern der römisch-hellenistischen Kultur der Ökumene. «Das bedeutet, daß die humanitas außerhalb der Grenzen des römischen Imperiums keinen Raum habe. Erst durch dieses Imperium werden seine Bewohner zu Menschen im eigentlichen Sinn des Wortes, die an den Vorzügen teilhaben, die ihnen durch die humanitas zukommen . . . Würde es nicht existieren, würden sie zu inhumani und barbari. Mit anderen Worten: Nur das römische Imperium ist ein Garant für alle jene Errungenschaften, die die eigentliche menschliche Kultur ausmachen» (221). Dadurch erscheint Rom den Völkern des Imperiums nicht als Herrscher, sondern als Garant des Friedens. Nachdem sich nun die Idee des Imperiums mit der Idee des Prinzipats verbunden hatte, schloß sich auch Herodes dem im Osten üblichen Kaiserkult an, weil nunmehr auch seine Herrschaft vom Willen des Kaisers abhängig geworden war.

Der Unterabschnitt S. 223–228 ist «Das Reich des Herodes und das Reich des Messias» betitelt. Während das Judentum von seiner Tradition her in Oktavian, dem Sieger von Actium, weder einen Gott noch einen Erlöser sehen konnte, hatte Herodes auf Rhodos, da ihn der neue Herrscher nicht nur pardoniert, sondern sogar sein Reich vergrößert hatte, persönlich durchaus das Gefühl, daß Oktavian auch sein eigener Erlöser und Befreier sei. Dadurch, daß nach dem Gefühl der alten Welt durch den Sieg bei Actium eine neue Weltperiode eingeleitet wurde und Herodes vom Sieger Oktavian in den Aufbau dieser Periode in besonderer

Weise mit einbezogen wurde, schöpfte auch er Hoffnung, daß auch sein Reich eine ungeahnte und noch nie dagewesene Blütezeit erleben würde. S. 228–239 führt dann den Titel: «Die Botschaft des Herodes». Hier beginnt Sch. zunächst mit der Schilderung der Gegner des Herodes und ihrer Argumente gegen seine Herrschaft. Diese sind zunächst die Hasmonäer-Anhänger mit ihren dynastischen und nationalen Bedenken und dann die breiten Volksschichten, die sich gegen seine Willkürherrschaft wandten. Mit diesen Gruppen konnte Herodes verhältnismäßig leicht fertig werden, da ihr Einwand gegen seine Herrschaft keine weltanschauliche Grundlage hatte. Schwerwiegender aber waren die Bedenken der dritten Gruppe, die Sch. etwas vereinfachend unter dem Begriff «zelotische Pharisäer» (הפרושים הקנאים) zusammenfaßt, die kein anderes Reich in Israel für legitim erachtete als das erwartete messianische Reich des kommenden Sohnes Davids. Für diese Gruppe ist u. a. Psalm Sal. 17 besonders repräsentativ. Nach ihnen konnte Herodes nicht mit himmlischem Beistand rechnen, weil auch er nicht durch Gottes Willen, sondern nur durch für ihn günstige politische Umstände zur Macht gekommen war. Um diese Kreise zu beschwichtigen, schloß Herodes den Neubau des Jerusalemer Tempels in sein großangelegtes Bauprogramm ein. Nach der Meinung Sch.'s versuchte er auch, um den Einwänden jener davidisch-messianisch orientierten Gruppe zu begegnen, seine Abstammung bis auf David zurückzuführen. «Wir wissen aber nicht mehr, welche Windungen der ‹Stammbaum› des Herodes machen mußte, bis daß er auf David zurückreichte» (234). Nach seiner Meinung hätte Herodes auch durch die Vergrößerung des Reiches und durch den Tempelbau Dinge getan, die für den davidischen Messias charakteristisch sind. Dadurch sei er zu der Überzeugung gekommen, daß «er nichts anderes als die Verkörperung des Messias sei, den die Propheten Israels verkündigt hatten» (234). Weil aber der Messias eben aus davidischem Geschlecht stammen mußte, mußte auch er sich aus diesem Geschlecht herleiten. Die messianische Stellung des Herodes im jüdischen Gebiet seines Reiches hätte ihn nach Sch. nun an die Seite des vergotteten Kaisers gestellt. Der Messiastitel wurde somit in den Augen des Herodes nach Sch. zu dem jüdischen Äquivalent der in der heidnischen Welt üblichen Herrschervergottung. Dadurch wurde aber der Messiastitel seines alten Inhalts beraubt, er sollte nur auf denjenigen hinweisen, der Israel die ersehnte Erfüllung im Rahmen der völlig gleichwertigen Einordnung Israels in die Ökumene der humanitas, in das römische Imperium unter seinem Princeps Augustus, bringt. Auf diese Weise wurde die alte Messiashoffnung «zu einer Angelegenheit des römischen Imperiums» (236). Herodes forderte somit von den Juden, «daß sie in der neuen römischen Realität des Augustus die Erfüllung ihrer messianischen Hoffnung erblickten» (237). In diesem Zusammenhang zitiert Sch. auch Epiphanius, Panarion XX, 1 (S. 482 Anm. 971), daß die Herodianer die Worte Gn 49, 10 עד כי יבא שילה auf Herodes gedeutet hätten (237).

Das fünfte Kapitel, S. 240-273, beschäftigt sich mit dem «Verhältnis des Volkes Israel zum Reiche des Herodes». Dabei greift Sch. weit zurück bis auf die Entwicklung der jüdischen Geistesgeschichte vom babylonischen Exil an. Hier kann ihm der Rezensent in der Beurteilung des Materials fast nirgends bedenkenlos folgen. Zu Unrecht scheint Sch. die

Kluft zwischen universalistischen und separatistischen Tendenzen im exilischen und nachexilischen Judentum zu vergrößern. Daß sich der religiöse Eifer Ezras und Nehemias auch gegen Proselyten gewandt hätte, bedeutet schon eine arge Verkennung, ja Vergewaltigung der Quellen. Hier dürfte Sch. seinem eigenen proklamierten Grundsatz «sine ira et studio» doch untreu geworden sein; denn seine ganze Sympathie gehört mehr dem antiken Synkretismus-Humanismus als dem Gott des Ezra und Nehemia. Die Aussonderung Israels aber war, was Sch. vergessen zu haben scheint, das Nein zu einer Welt, die konsequent zur Vergottung von Wohltätern – oder auch nur von vermeintlichen Wohltätern – der Menschheit führt. Richtig ist aber ohne Zweifel Sch.'s Feststellung, daß in der zweiten Hälfte der Zeit des zweiten Tempels sowohl das Erwählungsbewußtsein als auch für die separatistische Tendenz im Judentum besonders stark ausgeprägt waren. Wenn Sch. das Problem des Danielbuches und der Chassidim-Bewegung behandelt, so geht er dabei unbegreiflicher Weise nicht auch auf das Problem der Apokalyptik ein. Richtig stellt er dann den Bruch innerhalb der makkabäisch-chassidischen Koalition dar. Die innerweltlichen Ziele der Hasmonäer, die Israel zu einem der Reiche der Welt machten, mußten den Chassidim verdächtig erscheinen, die auf das endzeitliche und universale Gottesreich hofften. Dann erfolgt eine Darstellung der Sadduzäer, Pharisäer und Essener in ihrer Entwicklung. Auch hier scheint dem Rezensenten Sch. die Dinge einfacher zu sehen, als sie wirklich liegen. Die Sadduzäer waren wohl nicht von Anfang an, wie Sch. S. 256 behauptet, die Partei der Hasmonäer. Dies ist erst ab Johannes Hyrkan und Alexander Jannai richtig, trifft aber auf Salome Alexandra wieder nicht zu. Die antihasmonäische Gruppe zerfiel, wie Sch. richtig darstellt, in die Essener und Pharisäer. Die radikalere Gruppe war die der Essener, die Sch. mit Recht S. 257 «zelotische und extreme Chassidim» (חסידים קנאים ומפליגים) nennt. Gegenüber den Pharisäern stellten sie die Minorität dar. Hier übersieht Sch. leider die Bedeutung der apokalyptisch-eschatologischen Tendenzen bei Chassidim und Essenern und überschätzt stark die quietistischen Elemente, auf die besonders Josephus und Philon in ihren Essenerberichten hinweisen. Wie u. a. aus Dn 2, 34 und Hen 90, 19. 34; 91,12 hervorgeht, war die Gruppe der Chassidim trotz aller apokalyptischen Hoffnungen keineswegs der Meinung, daß sie bei der Vernichtung der Feinde nur zuschauen und nicht selbst auch mit Hand anlegen müsse. In derselben Linie liegen die Paränesen des Henochbuches, besonders 95, 3–7; 96, 1; 98, 12 und in gewisser Hinsicht auch Jub 23, 30. Daß auch durch die Qumrantexte für die Essener die Erwartung eines eschatologischen Rachekrieges belegt ist, braucht wohl nicht erst extra hervorgehoben zu werden. Im Gegensatz zu den sich von der praktischen Politik zurückziehenden Essenern waren die Pharisäer der Meinung, daß man den Hasmonäern auf ihrem ureigensten Gebiet, in der Politik und im Alltag, entgegentreten müsse. Doch auch hier ist die Darstellung der pharisäischen Messiaslehre im Gegensatz zur essenischen unrichtig. In einer Neuauflage oder hoffentlich bald zu erwartenden Übersetzung dieses bedeutenden Buches sollte Sch. diesen ganzen Abschnitt neu überdenken und sich mehr von jenen Gedanken leiten lassen, die er S. 490 Anm. 97 angedeutet hat. Ebenso wäre es empfehlenswert, wenn er in der Frage der essenischen Messias-

erwartung auch die europäische Fachliteratur mehr berücksichtigen würde.

In der Auseinandersetzung der Essener und Pharisäer mit den Hasmonäern überschätzt Sch. die Bedeutung des Messianismus überhaupt. Die Essener warteten nämlich als Apokalyptiker auf die baldige Erfüllung der Gottesherrschaft, zu der die messianischen Erwartungen nur akzidentell gehörten. Die Pharisäer hingegen wollten als in sich geschlossener Bereich durch ein Leben nach Gesetz und Tradition die Gottesherrschaft so gut wie möglich schon auf dieser Welt verwirklichen. Das messianische Element spielte bei den Pharisäern überhaupt eine sehr untergeordnete Rolle. Hier ist es verhängnisvoll für Sch., daß er unbesehen an der alten Anschauung festhält, daß die Psalmen Salomonis typisch für den Pharisäismus seien, ohne in Erwägung zu ziehen, daß wir von Hillel und Schammai und den Gelehrten der ersten Tannaitengeneration vor dem Tode Jochanan ben Zakkai's keinen einzigen messianischen Ausspruch überliefert haben.

Herodes nun konnte, worauf Sch. gebührend hinweist, die antihasmonäische Haltung der Pharisäer und Essener für seine Zwecke nutzbar machen. Sie erleichterte somit dem Herodes den Prozeß der Eingliederung in die römisch-hellenistische Ökumene. Der Erwählungsgedanke und die Absonderungstendenz, die für die Ablehnung des Hasmonäerstaates verantwortlich waren, machten es Pharisäern und Essenern aber auch unmöglich, den Geist der neuen Ökumene gutzuheißen, in die Israel als ein Volk unter Völkern aufgenommen werden sollte. Für sie bedeutete die Pax Romana keinen Endzustand und auch das römische Imperium war nichts anderes als ein diesseitiges Weltreich, das einst vom messianischen endzeitlichen Reich Israels abgelöst werden sollte. Beide, Pharisäer und Essener, konnten die herodianische Idee eines «kaiserlich-augustäischen und römisch-reichischen Messianismus nicht annehmen, d. h. eines Messianismus, der Rom und seinen Herrscher zum Vermittler der Erlösung Israels macht» (272).

In zwei Schlußkapiteln, «König Herodes und sein Hof», S. 274-321, und «Herodes, der Mensch und der König», S. 322–342, behandelt Sch. noch ausführlich die tristen Familienverhälnisse dieses Herrschers und versucht, ihm als Historiker gerecht zu werden. Dabei kommt er häufig auf Einzelheiten zu sprechen, die in vergangenen Kapiteln schon ausführlich dargestellt worden waren, so daß diese beiden Kapitel hier nicht eigens behandelt werden müssen. Besonders erwähnt zu werden verdient noch der reiche und sorgfältig gearbeitete Anmerkungsapparat S. 345–504, die Appendices und der Index. Wenn sonst ein anständiger Druck eine Selbstverständlichkeit sein sollte, so muß er hier aber besonders hervorgehoben werden. Der Druck des Anmerkungsapparates, in dem ständig hebräischer, lateinischer und griechischer Satz einander abwechseln, bedeutet wahrhaft eine typographische Meisterleistung. Das Buch von Sch. ist die Frucht einer langjährigen Gelehrtenarbeit. Wenn man auch an manchen – bisweilen entscheidenden – Stellen anderer Meinung als der Verfasser sein kann, muß man dieses Buch doch als bisher unerreichten Höhepunkt in der Herodes-Forschung betrachten, an dem die weitere Forschung nicht wird vorübergehen dürfen. Das Buch sollte so bald wie möglich auch in europäische Sprachen übersetzt werden,

weil es erst dann von klassischen Philologen und Historikern der neutestamentlichen Epoche benutzt werden kann, für die es doch auch geschrieben ist und mit denen es sich ständig auseinandersetzt. Dieses Buch eines israelischen Universitätsprofessors ist ein Beweis dafür, daß echt humanistischer Geist in Jerusalem eine Heimstatt gefunden hat.

Wien, 10. September 1960. Kurt Schubert.

Stewart Perowne,

1. *Herodes der Große, König in der Zeitenwende,* Kilpper-Verlag, Stuttgart 1957, 244 S. DM 14,80.

2. *Herodier, Römer und Juden, Palästinas Schicksal zur Zeit Christi und der Apostel,* G. Kilpper-Verlag, Stuttgart 1958, 261 S. DM 15,80.

Die beiden Bücher sind eigentlich zwei Bände ein und desselben Werkes und werden daher hier nur als Bd. 1 und Bd. 2 zitiert. Der zweite Band führt im englischen Original den Titel «The Later Herods». Die Übersetzung wurde von einem Sachkenner, Prof. Hartmut Schmökel, vorbildlich besorgt. P. gibt eine anschauliche Darstellung der politischen Umstände, die in den letzten Jahrzehnten der Hasmonäerherrschaft zur Machtergreifung der Herodes-Familie geführt haben, und setzt die Darstellung bis zum jüdisch-römischen Krieg und zum Fall von Massada 73 n. Chr. fort. Die mangelnde Bereitschaft der Hasmonäer, sich mit der römischen Vorherrschaft abzufinden und die Pax Romana als Vorteil für die gesamte Menschheit anzuerkennen, bedingten den Aufstieg Herodes' des Großen, und die Intransigenz der jüdischen Nationalisten führte endlich zur großen Katastrophe des Krieges von 66–70 n. Chr., der schließlich mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels endete. P. hat die geschichtlichen Quellen über die behandelte Zeitperiode gründlich studiert und gestaltet seine eigene Darstellung sehr lebendig, weil ihm alle archäologischen Plätze sowie die Topographie des Landes, über dessen Geschichte er schreibt, aus eigener Anschauung wohlvertraut sind. P. ist der Überzeugung, daß, wenn sich das Judentum der vermittelnden Politik der Herodier angeschlossen und die eigene Morallehre zusammen mit dem antiken Weltbürgertum zu einer Synthese vereinigt hätte, die Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. nicht eingetreten wäre. Wenn er die Schattenseiten im Charakter Herodes' d. Gr. und seiner Nachfolger auch nicht verschweigt, scheint doch überall seine Hochachtung vor der Persönlichkeit dieses Herrschers durch.

Trotz dieser Qualitäten, die das Buch zu einem anregenden Wegweiser durch die darin behandelte Zeit machen und an manchen Stellen dem Leser auch einen literarischen Genuß vermitteln, haften ihm auch gewisse Mängel an. Der gröbste darunter ist eine dem Autor unbewußte Tendenz zur Vereinfachung. Er hat ein Idealbild vom Judentum im Sinne einer modernen westlichen Kultusgemeinde vor Augen und alles, was nicht in dieses Bild paßt, wird als schädlicher und bösartiger Nationalismus abgetan, der verständlicherweise negative Reaktionen bei den anderen Völkern und Gruppen auslöst. Von diesen Nationalisten hat er aber ein sehr verschwommenes Bild. Zu ihnen gehören die Has-

monäer Aristobul II und sein Sohn Antigonos, die Sadduzäer, die Pharisäer und die Zeloten. Die weitgehenden weltanschaulichen Unterschiede zwischen diesen Gruppen werden entweder nur kurz erwähnt oder überhaupt übergangen. Die apokalyptische und übrige pseudepigraphe Literatur wird nicht mit einem Wort erwähnt. Ebenso wird mit keinem Wort auf den in der Apokalyptik liegenden tiefreligiösen Hintergrund des jüdischen Nationalismus der Zeit vom 2. Jhdt. vor bis zum 1. Jhdt. nach Chr. hingewiesen. Gerade vom Standpunkt der apokalyptischen Literatur her wird aber klar, wie wenig man die letzten Hasmonäer wie Aristobul und Antigonos als Nationalisten bezeichnen darf. Der Verfasser der Psalmen Salomonis, der von einer Wiederherstellung des Thrones Davids träumte, hat in diesen beiden Nachkommen des priesterköniglichen Hauses der Hasmonäer sicher nicht Exponenten des jüdischen «Nationalismus» gesehen. Für ihn mußte ein Mann wie Herodes, der außer der Einsetzung durch das heidnische Rom auf keinerlei jüdische Legitimierung seiner Herrschaft Wert legte, tragbarer sein als ein Abkömmling eines in seinen letzten Vertretern selbst schon stark verrotteten und teilweise hellenisierten, mit den Sadduzäern zusammenarbeitenden Priesterkönigtums, das auf Grund eines Volksbeschlusses von 141 v. Chr. regierte. Man hat den Eindruck, daß hinter dem Werke P.'s die Psychologie eines Kolonialbeamten steckt, der die Kollaborateure mit der Kolonialmacht gutheißt – auf moderne Zeiten angewandt die Hachas und Petains – und alle jene die Pläne der Kolonialmacht störenden Gruppen unbeschadet ihrer inneren Differenzen gemeinsam als Nationalisten abtut. Man darf in diesem Zusammenhang auch noch bemerken, daß die vielen versteckten Seitenhiebe gegen den modernen Zionismus (am deutlichsten Bd. 2, S. 48) den oben erwähnten Eindruck noch verstärken. In dieselbe Rubrik gehört der Vergleich der antiken Ortsnamen mit «heutigen» arabischen Ortsbezeichnungen, auch wenn der heutige Ort schon längst keinen arabischen Namen mehr führt, sondern einen hebräischen und innerhalb des Staatsgebietes von Israel liegt. Die einzige Nennung eines modernen hebräischen Ortes ist die Erwähnung von Kinneret Bd. 2, S. 192, eines Ortes, der schon mehr als ein halbes Jahrhundert besteht. Aber auch da erwähnt P. die heute völlig unbekannte arabische Ortsbezeichnung an erster Stelle. Einige kleinere Versehen sind P. unterlaufen: Bd. 2, S. 51: Die Chassidim haben sich nicht gegen Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. zusammengeschlossen, sondern zu Beginn desselben. Dieser Zusammenschluß erfolgte auch nicht zur Unterstützung der Makkabäer, sondern die schon existierende apokalyptisch bestimmte Gruppe hat mit den politisch orientierten Makkabäern zur Zeit der Religionsnot nur gemeinsame Sache gemacht. Dieser Zusammenschluß war nebenbei auch nicht von langer Dauer. Das Zitat Bd. 2, S. 58 soll nicht heißen Aboth VI durch Rabbi Nathan, sondern Aboth des Rabbi Nathan VI.

Das Buch ist also keine neutestamentliche Zeitgeschichte und auch keine erschöpfende Geschichte des Judentums im Zeitalter Jesu. Wer dies sucht, wird wohl eher zu anderen Büchern greifen müssen. Es ist aber trotz der dargestellten Mängel ein sehr empfehlenswerter Führer durch die verworrene Geschichte der Herodesdynastie. Man kann das Buch als dieser Dynastie – auch einstellungsmäßig – gewidmet be-

trachten. Aber der Leser muß sich manches ergänzen. Wenn man aber dazu imstande ist, wird man es als unentbehrliche Ergänzung seiner Bibliothek betrachten dürfen.

Wien, 10. September 1960. Kurt Schubert.

Hans Walter Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten.* Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums. Abhandlungen zur Theologie des AT und NT Bd. 34, Zwingli Verlag, Zürich 1959, 132 S. DM 18.—.

Zuerst untersucht H. das gestellte Problem in den einzelnen Rollen und bietet dann in Kap. 7 eine gute Zusammenfassung. Im Einzelnen kann man H. weithin zustimmen, da seine Untersuchung eine gründliche Kenntnis des Materials und der Literatur erkennen läßt und alle seine Urteile abgewogen sind. Nur der Gleichsetzung des gottlosen Priesters mit dem Lügenmann, die H. von Elliger übernahm, möchte der Rezensent nicht zustimmen. Die Einwände dagegen habe ich schon WZKM 52 (1954) 408 anläßlich der Rezension von Elligers Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer vorgebracht.

Wien, 10. September 1960. Kurt Schubert.

Neutestamentliche Rezensionen

Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, Bd. V 1956/57, Heft 1–2; Bd. VI 1958/59, Heft 1–2, herausgeg. von F. Stier, Patmos-Verlag Düsseldorf, 1959, DM 38,—; 1960 DM 46,—.

In BZ N. F. 1 (1957) 307f und 2 (1958) 318 sind die Bände III und IV der IZBG besprochen, und nun liegen die genannten Bände V und VI vor. Über Wert und Nutzen dieses sicher bereits in der Hand aller Exegeten sich befindlichen Hilfsmittels braucht nichts mehr wiederholt zu werden. Ebensowenig über den enormen Fleiß und die umsichtige Leitung, die hinter dem Inhalt, der Anlage und Ausstattung der IZBG stecken. Eine Zusammenzählung der herangezogenen Zeitschriften, Festschriften und Reihenpublikationen ergibt die beträchtliche Anzahl von etwa 420 Organen, die im V. Bd. von 35, im VI. Bd. von 49 Mitarbeitern erfaßt wurden. Dabei fallen auf Bd. V nicht weniger als 1704, auf Bd. VI sogar 2217 Anzeigen. Charakteristisch für die IZBG ist die äußerst dankenswerte Methode, daß nicht nur eine geordnete Zusammenstellung der zerstreuten Zeitschriftenartikel geboten wird, sondern auch jeweils Inhalt und Ergebnis kurz mitgeteilt werden. Allerdings möchte man gern öfter als es der Fall ist auch ein offenes, kritisches Urteil vom Rezensenten erfahren.

Wichtig, ja für das Auffinden unentbehrlich, ist natürlich das alphabetische Verzeichnis der einzelnen Verfasser am Schluß. Unter «Hinweise» findet man noch eine Anzahl von Buchanzeigen beigefügt,

wodurch der Rahmen einer Zeitschriftenschau eigentlich gesprengt wird; aber man wird solche Hinweise auf Bibelübersetzungen, Lexika, Kommentare und dgl. sicher willkommen heißen. – So bleibt nur der erneute Glückwunsch, das sehr praktische Unternehmen möge unter den Händen seiner bewährten Herausgeber und Mitarbeiter weiterhin blühen und gedeihen!

München, 8. Januar 1961. Vinzenz Hamp.

Wilhelm Rudolph, *Vom Buch Kohelet.* (Schriften d. Gesellschaft zur Förderung d. Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster. Heft 42.) Verl. Aschendorff Münster 1959, 18 S., geh. DM 1,—.

Ein Vortrag, den der berühmte Verf. anläßlich des Rektoratsantritts am 12. November 1958 gehalten hat. Er bietet eine für weitere Kreise verständliche Einführung in die Gedankenwelt des «Predigers», aber auch einleitend in die allgemein orientalische und israelitische Weisheitsliteratur. Die bekannte Eigenwilligkeit des Kohelet, die aus seiner melancholischen und zugleich nüchternen Weltanschauung sowie aus der Berührung mit der griechischen Philosophie zu erklären ist, wird recht gut geschildert. Richtig ist besonders die Bemerkung, daß das überraschende Nebeneinander von Skepsis und Gottesfurcht für diesen Juden charakteristisch ist und daher nur ganz wenige Verse als orthodoxe Zusätze auszuscheiden sind.

München, 9. Januar 1961. Vinzenz Hamp.

Um eine neue Lösung des synoptischen Problems

Aus Frankreich kam vor sieben Jahren eine mit ebenso viel Scharfsinn wie hingebendem jahrelangem Studium geschaffene neue Lösung der syn. Frage in dem Werk von L. Vaganay. Nun legt uns der Verlag Brill in Leiden in zwei Ausgaben, einer französischen und einer englischen, ein neues Werk über das nämliche Thema von noch viel größerem Umfang vor, das wiederum von einem Franzosen in langjähriger Anstrengung geschaffen wurde[1] und das nach einer völlig neuen Methode das alte Problem, und zwar endgültig, lösen will. Neu an dem Werk ist nicht das von seinem Verfasser gewonnene Ergebnis, sondern nur die Methode. Wer selbst die sog. Zweiquellentheorie als die bestmögliche Lösung der alten Frage ansieht, wird nicht ohne Schmunzeln feststellen, daß hier nach einer absolut «objektiven» Methode das gleiche Ergebnis gewonnen wird, und er wird nicht ohne ein gewisses Behagen das freundlich-wohlwollende Begleitwort lesen, das kein Geringerer als der auch als Gelehrter hochangesehene Kardinal Tisserant, Präsident der Päpstlichen Bibelkommission, dem Buch beigegeben hat. Kardinal Tisserant weist darin darauf hin, daß schon H. Quentin in seinem bekannten, allerdings nicht unangefochten gebliebenen

[1] Mgr. de Solages, Synopse Grecque des Évangiles. Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique, Leyden 1959, E. J. Brill, Institut Catholique, Toulouse, 1128 S. Hfl. 45.–.

Mémoire sur l'établissement du texte die Mathematik in ein Gebiet eingeführt hat, das sonst die Domäne der Literarkritik ist. Allerdings scheint es, daß ein grundlegender Unterschied besteht zwischen Werken von Schriftstellern, auch wenn diese vorwiegend Sammler gewesen sein sollten, und den Arbeiten von Handschriftenschreibern, bei denen man von vornherein erwartet, daß sie in der Hauptsache miteinander übereinstimmen, mögen manche von ihnen auch mit ihren Vorlagen recht frei geschaltet haben. Sobald man aber das Buch von de Solages zu studieren begonnen hat, sieht man doch bald, daß ein und dieselbe Methode, die der Wortstatistik, hier wie dort Anwendung findet und angewendet werden kann.

Das Werk hat eine lange, nicht uninteressante Vorgeschichte. 1921/22 ist der Verfasser von seinem Lehrer am Großen Seminar v. St. Sulpice, Paris, E. Levesque, belehrt worden, daß die mündliche Tradition das gegenseitige Verhältnis der drei Synoptiker vollkommen befriedigend zu lösen vermag, um 1924/25 alsbald als Schüler von Lagrange das Gegenteil zu vernehmen. Am Institut Catholique in Toulouse hat er sodann durch L. Saltet, einen Meister der historisch-kritischen Methode, weitere Einsichten über Fragen der Methode empfangen. Seine Ernennung zum Rektor des eben genannten Instituts hatte dann eine 15jährige Unterbrechung seines Studiums der ihn nicht mehr loslassenden syn. Frage zur Folge, aber nicht auch eine solche des Nachdenkens darüber. 1944/45 wurde er dann durch Rektor Deltheil in die Grundlagen der Mathematik eingeführt, und dabei gewann er die Überzeugung, daß es möglich sei, die Mathematik auf das syn. Problem anzuwenden und daß man dadurch eine Methode gewinnt, die jeden Subjektivismus ausschließt: «calcul statistique pour 'saisir' en quelque sorte le texte, calcul combinatoire pour résoudre le problème posé, et, par delà, calcul de probabilité des causes, pour la justification ultime de la méthode» (S. 2). Durch eine Begegnung mit Dom Quentin ist der Verfasser in seiner Überzeugung von der Brauchbarkeit dieser Methode bestärkt worden, und sie hat sich ihm, wie er erklärt, im Laufe seiner Arbeit an der Synopse in ihrer Fruchtbarkeit immer wieder bestätigt. Lassen wir den Verf. selbst aussprechen, worin er den einzigartigen Vorzug der mathematischen Methode bei der Lösung eines literarkritischen Problems sieht: «Les méthodes littéraires ont certes leur valeur; mais, outre l'inconvénient de laisser souvent une grande place à l'impression subjective et, partant, de ne pas réussir à faire l'unanimité sur leurs résultats, elles ont le défaut de ne pas poser dans toute la généralité et à partir de ses donnés matérielles, antérieurement à toute comparaison 'littéraire' le problème de dépendance. Or, il se trouve que ce problème se prête parfaitement à un calcul mathématique basé sur une comparaison statistique, qui s'il aboutit, aura comme toute étude mathématique, l'avantage d'une grande objectivité. C'est cette méthode qui va être exposée ici» (S. 8).

Ich gehe nun daran, die Anlage des Werkes und das Verfahren des Verfassers eingehend zu beschreiben, um auch denjenigen, die etwa nicht Lust haben, das Buch selbst genau zu studieren, eine Vorstellung von seinem Inhalt zu vermitteln. In Kap. 2 seiner Einleitung prüft der Verfasser die Zahl der zur Erklärung von zwei oder drei miteinander

verwandten Texten theoretisch möglichen Erklärungen, die sich auch schematisch darstellen lassen. Bei zwei Texten kann entweder B von A oder A von B abhängen oder beide von X oder sie sind überhaupt nicht literarisch miteinander verwandt. Es wäre auch möglich, zwischen A und B die Größe X einzuschalten. Aber diese Möglichkeit glaubt der Verf. ignorieren zu dürfen, und zwar deshalb, weil das Ergebnis beweisen wird, daß die einfachsten Schemata genügen, um «alles», d. h. im vorliegenden Fall das Verhältnis zwischen zwei syn. Texten zu erklären (S. 8). Sind drei Texte miteinander zu vergleichen, so ergeben sich, wenn man sie paarweise vergleicht, wiederum vier mögliche Schemata. Nimmt man aber statt je zwei alle drei zusammen, dann ergeben sich $4^3 = 64$ mögliche Kombinationen, die S. 10–13 schematisch dargestellt werden, von denen aber eine größere Zahl als praktisch unmöglich ausgeschaltet werden kann. Die mathematische Methode vermag jedoch nicht alle theoretisch möglichen Schemata so weit auszuschalten, daß nur eines als das Richtige übrig bleibt. «Elle ne suffit donc pas, à elle seule, à résoudre les problèmes jusqu'au bout mais elle canalise les récherches ultérieures entre des bornes précises» (S. 21). Um nun die Darbietung des Tatbestandes, den man syn. Problem nennt, überhaupt verstehen zu können, muß der Leser zuerst die erklärenden Bemerkungen S. 24–32 genau studieren. Ich versuche mich hier darüber so kurz als möglich zu fassen. Jede Seite der Synopse ist in zwei Stockwerke eingeteilt, deren oberstes die syn. Paralleltexte bietet. Der Verf. hat diese der Synopse von Lagrange entnommen und stellt mit diesem Lk in die linke, Mt in die rechte Spalte, Mk in die Mitte. Das untere Stockwerk, das den größten Raum auf jeder Seite in Anspruch nimmt, ist in verschiedene Fächer eingeteilt. Im 1. werden die Worte gezählt und angeführt, die bei der triplex traditio alle drei Evv. gemeinsam haben, in den Fächern 2–4 die jeweils zweien gemeinsamen, und zwar hier unterschieden zwischen vollkommen identischen (I), äquivalenten (E, d. h. solchen, die zwar vom gleichen Stamm sind, aber im Kasus, Numerus, Modus usw. differieren), synonymen (Σ) und analogen (A), und endlich solchen, die nur bei einem Evangelisten stehen (+). Zur Kontrolle der Einzelergebnisse wird unter T (Total) die Gesamtsumme der auf je einer Seite stehenden Worte notiert. Jeder Perikope wird unter Angabe ihres Titels der jeweilige Totalprozentsatz an zwischen je zwei Evv. vorhandenen identischen, äquivalenten und synonymen Worten vorangestellt. Es liegt auf der Hand, welch unheimliche Arbeit vom Verfasser bei der genauen Feststellung und zahlenmäßigen Berechnung des gesamten Bestandes an syn., d. h. wenigstens zwei Evv. gemeinsamem Stoff geleistet wurde. Die Synopse ist nicht so angeordnet, daß sie einfach, wie dies alle anderen derartigen Werke tun, die Paralleltexte in fortlaufender Reihenfolge der Kapitel, etwa des Mk, bringt, sondern nach sachlichen Gruppen geordnet: 1. die triplex traditio, und zwar untergeteilt in triplex tr. «Marciana» pura, tr. tr. Marciana in Luca cum trad. «Luciana» commixta, und tr. tr. Marc. cum duplici trad. «X» commixta. Zur zweiten der drei genannten Untergruppen zählt der Vf. die Parusierede und die Leidensgeschichte, deren Lk-Text bekanntlich von dem des Mk und Mt stark abweicht. In die Untergruppe 3 werden eingereiht Mk 1, 1–13; 3, 22–30; 4, 30–32; 9, 50; 12, 28–34; 6, 6b–11; 13, und zwar geschieht dies

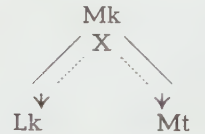
nicht etwa auf Grund von literarkritischen Beobachtungen, sondern auf Grund von Ergebnissen der Wortstatistik. Es handelt sich bei der dritten Untergruppe um Stücke, bei denen Lk einer anderen Tradition folgt.

Aber trifft dies wirklich auch bei Mk 6, 6b–11 par. zu? Und darf man Mk 6, 12f wirklich mit 6, 14–16 zu einer neuen Perikope verbinden und zu dieser auch noch von der nächsten Perikope Mk 6, 17 fügen, bloß deshalb, weil von Mk 6, 12 an Lk wieder enger mit Mk zusammengeht und weil von dem im ganzen bei Lk im Parallelzusammenhang zu Mk fehlenden Stück Mk 6, 17–29 der einleitende V. 17 eine Parallele in dem summarischen Satz Lk 3, 19f hat? Wo Lk (in seinem sog. Reisebericht) offenbar nicht aus Mk, sondern aus anderer Überlieferung schöpft, kann man eigentlich nicht von traditio «Marciana» sprechen. Und noch weniger angängig war es, daß der Verfasser ein paar weitere Abschnitte, die Lk offenkundig nicht Mk, sondern einer anderen Überlieferung entnommen hat, wie Mk 8, 11–13 (=Lk 12, 54–56, Zeichenforderung) unter die triplex trad. Marciana pura einreiht (S. 214ff) und damit außerdem von dem folgenden Mk-Abschnitt 8, 14–21 die beiden ersten Verse zu *einer* Perikope verbindet, obwohl dies offenbar unmöglich ist und die Lk-Parallele zu Mk 8, 16, der Satz vom Sauerteig der Pharisäer, wieder im Reisebericht (12, 1) steht. Den Rest der Mk-Perikope Mk 8, 16–21 aber stellt er dann, und zwar mit der nun wenigstens für Mk (anders Mt 16, 12) nicht mehr passenden Überschrift: Cavendum a fermento praesertim pharisaeorum, unter die duplex traditio (S. 840ff). Ebenso stellt er Lk 17, 2–3a mit Mt 18, 6 als Parallele zu Mk 9, 42 unter die triplex tr. Marciana pura (S. 270), während er Lk 17, 1 mit Mt 18, 6 unter die duplex tr. «X» einreiht (S. 754). Der Verfasser scheint mir in diesen Fällen nicht nur mit der Abgrenzung der Perikopen recht willkürlich zu verfahren, sondern auch bei der Abgrenzung der verschiedenen von ihm aufgestellten Kategorien der Tradition.

Auf die drei Gruppen der triplex traditio «Marciana» läßt der Verfasser die duplex traditio «X» folgen, also die Stücke, die nach der Zweiquellentheorie aus Q stammen. Merkwürdigerweise behält er auch hier die *drei* Parallelspalten der triplex traditio bei, wobei dann die mittlere (Mk) stets leer bleibt. Den Stoff der duplex tr. «X» ordnet er in 7 Untergruppen, je nachdem die Texte bei Lk und Mt in gleicher, in ähnlicher oder in verschiedener Anordnung gebracht werden, dazu noch ein paar Gruppen besonders gelagerter Fälle. So werden das Gleichnis vom großen Gastmahl sowie Lk 17, 3b–4 = Mt 18, 15 als auf mündl. Tradition beruhend bezeichnet und bilden darum eine eigene Gruppe. Dann folgen die Texte der duplex traditio Marciana, untergruppiert in Lk-Mk-Texte, Mk-Mt und als besondere Gruppe die simplex traditio «Luciana» simul cum dupl. trad. Marciana (Lk 5, 1–11 part.; 4, 16–30 par.; 22, 24–27). Hätten nicht auch einige der oben bei der triplex trad. Marc. pura genannten Perikopen richtiger unter diese Kategorie eingereiht werden sollen? Lediglich der Vollständigkeit wegen bringt der Verfasser dann das Sondergut der einzelnen Synoptiker. Bei Mk fehlt hier 3, 20f, ein Stück, das schon (S. 115) in der triplex trad. Marc. pura seinen Platz bekommen hat, obwohl Lk und Mt es übergangen haben. Und dann folgt (S. 926–1031) als letzter Abschnitt der Synopse das wichtige Kapitel der Dubletten, wiederum gegliedert in solche des Lk, des Mt, der beiden gemeinsam und die einzige des Mk. S. 1032–50 stellt der Verfasser die auf den vorausgehenden 1000 Seiten gewonnenen Ergebnisse, nach den verschiedenen Klassen geordnet, zusammen, um dann S. 1051–86 «die Lösung des syn. Problems nach der wortstatistischen Methode», zu bringen, die unser besonderes Interesse beanspruchen darf.

Die größte Überraschung war für ihn das bei der triplex trad. Marciana gewonnene Ergebnis, daß das Fach, das die Übereinstimmungen

zwischen Lk und Mt gegen Mk enthält oder vielmehr enthalten soll, leer bleibt, aber doch nicht vollständig. Diese Beobachtung hat ihn lange geplagt, bis er die Entdeckung machte, daß die doch zuweilen begegnenden Übereinstimmungen der beiden gegen Mk gewöhnlich grammatikalische oder stilistische Zusätze zum Mk-Text sind, die von Lk und Mt spontan und voneinander unabhängig vorgenommen wurden und deshalb keine direkte Verwandtschaft zwischen den beiden beweisen können (S. 1055–65 werden die Belege nach Kategorien geordnet zusammengestellt). Unbesprochen gelassen hat der Verfasser ein anderes Phänomen, das beim Vergleich der drei Paralleltexte immer wieder begegnet, nämlich das *Fehlen* von Wörtern oder Satzteilen des Mk-Textes bei den beiden anderen Synoptikern. Nachdem er nun das eben genannte Problem bereinigt zu haben glaubt, handelt es sich für ihn darum, von mehreren theoretisch möglichen Schemata das richtige zu finden. Aus dem Befund bei der triplex trad. ergibt sich zunächst, daß Mk in der Mitte zwischen Lk und Mt stehen muß, da die beiden letzteren in diesem Teil der syn. Überlieferung nur durch ihn miteinander verwandt sind. Wenn sich aber bei der triplex traditio herausstellt, daß keiner der beiden den anderen gekannt hat, dann kann auch – so schließt der Verfasser – der Stoff der traditio duplex nicht von einem aus dem anderen übernommen worden sein und muß auch für diesen Teil des gemeinsamen Lk-Mt-Stoffes eine gemeinsame Quelle, X, angenommen werden. Den Weg zur Lösung des syn. Gesamtproblems gewinnt der Verfasser durch die Untersuchung der *Dubletten*. Hier gelingt es ihm, alle bisher noch als möglich übriggebliebenen Schemata bis auf eines zu eliminieren, und dieses sieht so aus:



Und nun beginnt er zur Sicherung des aus der Wortstatistik gewonnenen Ergebnisses nochmals von vorne. Er bringt eine zweite Lösung des syn. Problems, die von der ersten vollkommen unabhängig ist, indem er nämlich die *Anordnung* der Paralleltexte bei den drei Evangelisten vergleicht, zuerst die der triplex traditio Marciana, dann die der duplex traditio X. Bei der ersteren ergibt sich «une écrasante majorité» der Fälle, in denen alle drei Ev. miteinander gehen. An einer Reihe von Fällen gehen zwei von ihnen gegen den dritten, entweder Lk–Mk oder Mk–Mt, aber nie Lk–Mt gegen Mk. Erheblich weniger konkordant ist die Anordnung bei Lk und Mt in den Texten der traditio duplex X. «Néanmoins, il y a, au moins pour une bonne partie de ces textes, des concordances telles qu'elles ne peuvent s'expliquer par le hasard» (S. 1110).

Blickt man, am Ende des Buches angelangt, auf den langen Weg zurück, den man mit dem Verfasser zurückgelegt hat, so stellt man sich spontan die Frage, ob sein ungeheuer mühsames Unternehmen sich überhaupt gelohnt hat. War seine mathematische Methode überhaupt ihrem Objekt gemäß und haben seine Ergebnisse einen höheren Grad von Sicherheit als ihn die literarkritische Methode je erreichen kann? Vielleicht bin ich hier kein vollkommen unvoreingenommener Kritiker, des-

halb, weil ich von der Richtigkeit des vom Verfasser gewonnenen Ergebnisses schon vorher überzeugt war. Man wird nicht bestreiten können, daß die wortstatistische, mathematische Methode zunächst außerordentlich mechanisch wirkt, weil sie sich auf die reine Zählung der Worte beschränkt und die Evangelisten als Schriftsteller sowie ihre geistige Arbeit praktisch ignoriert. Trotzdem scheint mir der hier gewählte Weg nicht grundsätzlich falsch zu sein; denn das, was auf ihm erreicht wird, ist eine Bestandsaufnahme von absoluter Objektivität, und aus ihr können immerhin Schlüsse gezogen werden, die man nicht als subjektiv brandmarken darf. Die vom Verfasser geleistete Riesenarbeit war dann doch nicht umsonst. Und das Buch wird auch nicht dadurch entwertet, daß sein Ergebnis nicht neu ist. Man muß bei seiner Bewertung ferner wohl beachten, was der Verfasser überhaupt leisten wollte. Er wollte lediglich den Tatbestand, wie er uns in den drei ersten Evv, so wie sie uns durch die handschriftliche Überlieferung erhalten sind, und die zwischen ihnen vorhandene eigenartige Mischung von Gleichheit und Verschiedenheit erklären. Daß er dabei von dem methodischen Grundsatz ausgeht, daß eine einfache Lösung den Vorzug vor einer komplizierten hat, kann ich solange nicht als falsch bezeichnen, als nicht dabei wesentliche Tatbestände übersehen werden und unerklärt bleiben. Daß die einzelnen Synoptiker auch ihre Vorgeschichte haben können, daß etwa vor dem uns erhaltenen Markustext ein Ur-Markus existiert hat, daß unser griechischer Mt die Übersetzung eines aram. Originals sein soll und dem dritten Ev. ein Proto-Lk vorangegangen sein kann, das konnte vom Verfasser nicht in seine Untersuchung einbezogen werden, da er es ausschließlich mit den uns erhaltenen Texten und der Frage, wie sie sich zueinander verhalten, zu tun hatte. Ebenso mußten Fragen wie die nach der Einheit von X (Q) und nach ihrem Verhältnis zu Mk oder die, ob nicht da und dort Mt die semitischere Formulierung hat als der im ganzen primäre Mk und dadurch diesem gegenüber die Piorität behauptet, von ihm ignoriert werden. Sie gehören in den Aufgabenbereich der Literarkritik. Ein methodischer Fehler, der evtl. das Gesamtergebnis gefährdet, scheint auf den ersten Blick darin zu liegen, daß der Verfasser sich damit begnügt, einfach den Text der Synopse von Lagrange zu übernehmen und ihn als Grundlage für seine mathematischen Berechnungen zu wählen, als ob der Evv-Text heute schon so vollkommen gesichert wäre, daß bei seinem Unternehmen Textkritik unwichtig ist. Wenn man aber bedenkt, wie klein doch der Bestand an textkritisch unsicheren Stellen im Vergleich zum Gesamtumfang der Evv-Texte ist, so wird dadurch auch klar, daß auch das Gesamtergebnis ihrer mathematischen Behandlung nur zu einem verschwindend geringen Teil unsicher oder fehlerhaft wird, nachdem es dabei nur auf die *Zahl* der Wörter und nicht auf ihr sachliches Gewicht ankommt. Wirkliche Bedeutung gewinnen textkritische Fragen im vorliegenden Fall an einigen Stellen, an denen Lk und Mt gegen Mk zusammengehen. Hier stehen neben den grammatischen und stilistischen Korrekturen, die Mt und Lk voneinander unabhängig vorgenommen haben können, immerhin ein paar, die sich nicht so leicht als zufälliges Zusammentreffen verstehen lassen. Ich denke etwa an Mk 4, 11 par., wo dem ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας des Mk ein gemeinsames ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας der beiden anderen

gegenübersteht, oder an Mk 14, 72c par., wo Mt und Lk das dunkle ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν des Mk genau wortgleich durch ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς verdeutlicht haben sollen. Wenn in solchen Fällen die Textkritik Textangleichungen beseitigt oder ihr Vorhandensein wenigstens wahrscheinlich macht, so wird dadurch das Ergebnis des Verfassers nur verbessert, weil sie einen Rest, in dem seine Rechnung nicht aufgeht, aus der Welt schafft.

Der Verfasser denkt nicht daran, durch seine bewußt «mechanische» Methode die Literarkritik bei den Synoptikern überflüssig zu machen, wie er in seinem Schlußwort ausdrücklich bemerkt. Und er gedenkt, selbst in einem weiteren Werk einen Beitrag dazu zu leisten.

München, 20. Oktober 1960. Josef Schmid.

Zehrer Franz, *Einführung in die synoptischen Evangelien.* Klosterneuburger Bibelapostolat 1959. XXVIII, 189 S. gr. 8⁰.

Dieses Buch ist aus Vorlesungen hervorgegangen und die Darstellung ist so gehalten, daß sie auch von Laien verstanden werden kann. Daraus erklären sich mehrere seiner Eigenschaften, einmal eine gewisse Breite der Darstellung, zahlreiche Wiederholungen sowie die ausführliche Behandlung mancher Fragen, über die Neues nicht oder kaum mehr gesagt werden kann, wie über Verfasser, Leser, Abfassungszeit und -ort der einzelnen synoptischen Evangelien. Damit habe ich auch schon die Hauptsubstanz des Buches genannt. Erst in einem als Anhang bezeichneten letzten Teil (S. 133–177) wird die synoptische Frage behandelt. Teilfragen aus ihr, wie das Verhältnis des kanonischen Mt zu der von der altkirchlichen Tradition bezeugten aram. Grundlage, das Verhältnis des Mk zur Petruspredigt, von dem ebenfalls die Tradition spricht, und das des kanon. Mt zu Mk kommen aber unvermeidlicherweise auch schon im Hauptteil zur Sprache. Hervorheben will ich die sachkundige und verständnisvolle Würdigung der formgeschichtlichen Methode. Nur hätte der Verfasser dafür einen passenderen Platz finden sollen.

Die einzelnen Textabschnitte werden durchlaufend numeriert, und auf diese Nummern beziehe ich mich in den folgenden Bemerkungen. Nr. 7 will der Verf. nicht zugeben, daß das Papiaszeugnis über Mk mit den Worten οὐ μέντοι τάξει den Mangel einer *chronologischen* Ordnung meine. Er ist nämlich der Meinung, daß die Stoffanordnung des Mk der historischen Abfolge der Ereignisse genauer entspreche als jene des Mt – was man nicht zu bestreiten braucht. Der Verf. meint aber eben das Papiaszeugnis über Mk im Zusammenhang mit dem über Mt verstehen zu müssen, wo durch συν-ετάξατο eine gewisse Systematik bezeichnet sei. Solcher Feinhörigkeit vermag ich nicht zu folgen. Ebenso wenig kann ich dem Verf. und vielen anderen darin Recht geben, daß τὰ λόγια, wenn auf Mt bezogen, ein richtiges Evangelium meine, weil λόγιον in der LXX, im NT, bei Fl. Josephus und Philon auch die Bedeutung «göttliche Offenbarung» habe oder einzelne Bücher der hl. Schrift bezeichne. Was in Nr. 58–62, bes. 62 über die Urgestalt des Mt gesagt wird, kann nur im Zusammenhang des synopt. Problems ganz verstanden werden. Mit der

für die Datierung des Mt vor 70 sehr unbequemen Stelle Mt 22, 6f will der Verf. in der Weise fertig werden, daß er mit Buzy hier ein Stück einer eigenen Parabel annimmt. Nicht zu verstehen vermag ich, inwiefern die Tatsache, daß Lk den Mk-Aufbau übernommen hat, ein Beweis dafür sein soll, daß Mk im großen und ganzen den historischen Verlauf der Wirksamkeit Jesu wiedergebe. Mit besonderem Interesse habe ich Nr. 153–154 zu lesen begonnen: das Verhältnis des kanonischen Mt zu Mk. Was aber dann folgt, sind doch nur Behauptungen, und einige der schlagendsten Gründe gegen die Abhängigkeit des Mk von Mt werden ignoriert. Aus mancherlei Darlegungen zieht der Verf. nur die Folgerung, «daß der Verfasser unseres griech. Mt-Ev das Mk-Ev mitgelesen hat». Ich würde umgekehrt gerade die vollkommen gleiche Anordnung so vieler Perikopen durch volle 13 Mt-Kapitel hindurch als den Hauptbeweis dafür ansehen, daß Mt hier einfach aus Mk schöpft, und ich habe noch nie begriffen, warum man allgemein die Abhängigkeit des Lk von Mk als eine sichere Erkenntnis betrachtet, sich aber sträubt, bei Mt die analoge Folgerung zu ziehen. Für die Datierung des Lk müßte der Gestalt der Parusierede bei diesem Evangelisten entscheidende Bedeutung zuerkannt werden (Nr 199–203). Nr. 203 lehnt der Verf. die Annahme ab, Lk sei von Mt abhängig. «Vielmehr werden die Verfasser des ersten und des dritten Evangeliums ihr gemeinsames Mk-fremdes Gut aus ein- und derselben (höchstwahrscheinlich schriftlichen) Quelle bezogen haben». Dieses Urteil des Verfassers muß man im Gedächtnis behalten, wenn man Nr. 359 die bekannten Gründe gegen die Existenz der Quelle Q liest. Was für ein Unterschied besteht zwischen Q und der vom Verf. angenommenen höchstwahrscheinlich schriftlichen Quelle für den Mk-fremden gemeinsamen Stoff des Mt und Lk? Bei der Behandlung der synoptischen Frage verdient aber die klare und treffende Darstellung des Tatbestands, den man «synopt. Problem» nennt, Anerkennung.

Ich könnte noch diese und jene Frage anschneiden, z. B. die vom Verf. nur gestreifte Ur-Mk-Hypothese, und es wäre möglich, Urteile des Verf. nebeneinanderzustellen, die mehr oder weniger in Spannung miteinander stehen, so insbesondere, was er über das Verhältnis des Mt einerseits zu Mk, andererseits zum aram. Mt sagt. Hat der griech. Mt den Stoff, den er mit Mk gemeinsam hat, und zwar zum größten Teil in gleicher Anordnug wie Mk, aus diesem, wie die Übereinstimmungen im Wortlaut zu fordern scheinen, oder aus dem aram. Mt? Hier steht nun einmal die Literarkritik gegen die Tradition (Papias), und daß es auch dem größten Scharfsinn nicht gelingen will, die beiden zu harmonisieren, hat gerade Vaganays Versuch, es doch zu leisten, bewiesen.

Im ganzen muß man dem Verf. zuerkennen, daß er sich in der Lit. über die Synoptiker gründlich umgesehen hat und daß er bemüht ist, die Tatbestände und Probleme zur Geltung kommen zu lassen. Der Satz ist im ganzen recht ordentlich. Zwei störende falsche Namen stehen Nr. 347: Werle (statt Wernle) und C. Hopkins (statt John Hawkins).

München, 5. Juli 1960. Josef Schmid.

Dom J. Dupont, *Les Béatitudes.* Le problème littéraire – Les deux versions du Sermon sur la montagne et les Béatitudes, Nouvelle édition entièrement refondue, Bruges-Louvain 1958. 388 p., 300 fr. b.

Der hier zu besprechende Band ist eine durchgreifende Neubearbeitung des ersten Teils des gleichnamigen Werkes vom Jahre 1954; er behandelt also nur das literarische Problem, das die zwei Versionen der Seligpreisungen bei Mt und Lk stellen. Schien die 1. Aufl. noch stark auf der Quellenhypothese L. Vaganays (dazu vgl. A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, Freiburg i. Br. ^{2}1956, 415–417) zu basieren, so läßt sich der Verfasser in seiner neuen, sorgfältigen Untersuchung auf die Quellenhypothesen nicht näher ein und macht sich von keiner abhängig, sondern wendet sich allein dem Text, dem genauen Vergleich zwischen Mt und Lk, dem redaktionellen Verfahren und Ziel jedes Evangelisten zu. So ist ein Werk entstanden, das auf Grund minutiöser Einzeluntersuchungen und einer Offenheit für alle sich anbietenden Lösungen in methodisch sauberer Weise zu Ergebnissen führt, die sowohl für das synoptische Problem als auch für die Evangelienforschung überhaupt einen hohen Wert besitzen.

In einer längeren Einleitung (9–40) umreißt D. nochmals seinen methodischen Standpunkt und setzt sich mit den Kritikern seiner Erstauflage auseinander. Hier hört man mit Genugtuung manches offene Wort intra muros (vgl. das gerechte Gericht über die Methode J. Staudingers 26–30) und sieht, daß sich gewisse nicht mehr entbehrliche Methoden heutiger Evangelienforschung auch bei uns durchzusetzen beginnen. D. unterscheidet drei Schichten, auf die der Exeget achten muß: zunächst die «Intentionen der Redaktion», d. h. der Evangelisten, darunter die Schicht der «apostolischen Tradition», d. h. jener urkirchlichen, auf die Autorität der Apostel gestützten Überlieferung, die den Evangelisten schon vorlag, und schließlich «die Intention und den Gedanken des Meisters selbst», also jenen heute so lebhaft umstrittenen Urgrund, aus dem die christliche Botschaft aufstieg (12f). Dieser Sicht muß man ebenso entschieden zustimmen wie dem Grundansatz für das literarkritische Problem der Bergpredigt: Die zwei Rezensionen beruhen auf einer anfänglich einzigen Tradition, die schon in geschriebener Form existiert zu haben scheint (35). Hinter diese Erkenntnisse können wir nicht mehr zurückgehen.

Um das literarische Problem der zweifachen Gestalt der Seligpreisungen zu lösen, muß man das Gesamtproblem der zwei Rezensionen der Bergpredigt aufrollen. Das geschieht im 1. Teil (41–204). D. untersucht nacheinander das Lk eigene Material (1. Kap.) und das Mt eigene Material (2. Kap.), unterschieden in Stücke, die sich bei Lk im sog. Reisebericht finden, und in andere, die daran angeschlossen sind oder markinische Parallelen haben oder aber Mt vorbehalten sind (offensichtlich «judenchristliche» Elemente). Darauf prüft er im 3. Kap. die matthäische Bergpredigt im ganzen, und zwar nach der Einzelanalyse den Gesamtplan und die redaktionelle Arbeit der Evangelisten, ähnlich im 4. Kap. die lukanische Bergpredigt. Im 2. Teil, der die beiden Versionen der Seligpreisungen untersucht (205–346), geht er auf dem Fundament der gewonnenen Ergebnisse (daß nämlich beiden Rezensionen der Bergpredigt

eine recht einheitliche literarische Quelle zugrunde liegen muß) etwas anders vor: die den beiden Evangelisten gemeinsamen Seligpreisungen nach Mt (5. Kap.), die Mt eigenen Seligpreisungen (6. Kap.), die Seligpreisungen bei Lk (7. Kap.), schließlich die Weherufe (8. Kap.).

Den Hauptergebnissen kann der Rezensent nur zustimmen: Die gemeinsame Quelle enthält manches Material, das Lukas mit Rücksicht auf seinen Leserkreis weggelassen hat; Matthäus, der große Systematiker, hat viele Logien aus anderem Kontext (bes. dem luk. «Reisebericht») in seine Bergpredigt mitaufgenommen; daneben gibt es manche Zusätze und Umformungen der Evangelisten, die ihre redaktionelle Arbeit und theologischen Tendenzen zeigen (vgl. die ausgezeichneten Bemerkungen über die Zielsetzung und das Verfahren der Evangelisten bei ihrer Arbeit S. 204, 305f, 341f). Das sind Erkenntnisse, die gesichert sind (vgl. auch meinen Art. «Bergpredigt» im LThK [2]II, 223ff).

Schwieriger und stärker umstritten dagegen ist die Frage, was noch als «vorredaktionell» und was bereits als redaktionelle Arbeit der Evangelisten anzusehen ist. Da stößt D. in Einzeluntersuchungen oft weiter vor, klärt manche Streitfragen und stellt nicht selten auch «gewöhnliche» Ansichten in Frage. Von den 6 Antithesen in Mt 5 will er nur die dritte (V. 31f) als Bildung des Evangelisten anerkennen, alle anderen jedoch – mit Einklammerung der Verse 25–26 und 29–30 – der Quelle zuweisen (145–159). So beachtlich seine Ausführungen sind, möchte man gerade nach dem von D. anerkannten «triadischen Vorgehen» fragen, ob nicht doch nur drei (die 1., 2. und 4.) ursprünglich sind; auch in Kap. 6 folgen dann nur drei Illustrationen, vgl. Duponts Rekonstruktionsschema der ursprünglichen Bergpredigt (181). Ein weiteres Problem ist der Zusammenhang der Logien Mt 5, 17–20 (und der Antithesen ?) mit Lk 16, 15–18. Standen diese Sprüche über das Gesetz (die doch der Antithesen zur Illustration bedürfen) in der Quelle vielleicht in einem anderen Zusammenhang als der Bergpredigt? (Vgl. H. Schürmann in BZ 1960, 238–250). Andererseits leuchtet es ein, daß Lukas diese Stücke in der Bergpredigt weglassen wollte; aber warum bringt er dann gewisse Fragmente davon in Kap. 16? Die Diskussion über die in Mt 5, 17–20 vereinigten Logien, in die D. kenntnisreich eingreift (130–145), wird auch noch nicht abgeschlossen sein.

Solche Dunkelheiten belasten aber kaum die Untersuchung der Seligpreisungen selbst; hier hat D. m. E. überzeugend nachgewiesen, daß Matthäus die von ihm vorgefundenen (vier) Makarismen für seine Zwecke ergänzt und paränetisch interpretiert, Lukas seinerseits die «Weherufe» gebildet und angefügt hat. Auch die der communis opinio widersprechende Ansicht, daß die Anredeform bei Lk auf das Konto dieses Evangelisten geht (272–298), ist mit starken Gründen vorangetrieben. Die daraus resultierende «Freiheit» der Evangelisten in der Darbietung des Überlieferungsstoffes, die z. B. im Falle der ersten Seligpreisung dazu führt, daß der ursprünglich «messianische» Heilruf Jesu an die Armen bei Mt eine «paränetische», bei Lk eine «soziale» Interpretation erfährt (vgl. 217, 293, 297), also von beiden Evangelisten auf ihre Verkündigungssituation appliziert worden ist, gibt einen wertvollen Einblick in das urkirchliche Traditionsverfahren und fördert nicht wenig unser Verständnis der Evangelien (bis hin zum Joh-Ev.!).

Im Blick auf die synoptische Frage scheint mir D. eher die Zwei-Quellen-Theorie befestigt als eine andere nahegelegt zu haben; denn – um einige zerstreute Beobachtungen zu sammeln – die von Lukas benutzte Quelle enthielt nach D. zwar einige Logien, die nicht an derselben Stelle standen wie in der Quelle des Matthäus (203), aber im übrigen muß die gemeinsame Quelle recht einheitlich gewesen sein, und die Abweichungen in den uns vorliegenden «Rezensionen» gehen zum großen Teil auf die redaktionelle Arbeit der Evangelisten selbst zurück (vgl. 128, 250, 264, 296f). Die Redaktion der Evangelisten scheint nicht auf einem semitischen Original zu beruhen, sondern auf einer Dokumentation, die schon griechisch geschrieben war (210).

Der wissenschaftliche Wert des Werkes wird durch reiche Literaturangaben und Register noch erhöht.

Würzburg, 16. Juli 1960. Rudolf Schnackenburg.

Clemens Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien,* Regensburg (F. Pustet) 1959. 544 S., Leinen 35,— DM.

Für dieses Werk müssen wir dem Verfasser, der sich viel Zeit seines Lebens in Palästina aufgehalten und dazu gründliche Studien über die Topographie und Geschichte der Heiligen Stätten getrieben hat, aufrichtig dankbar sein. Sorgfältiges Quellenstudium, von dem nicht nur die Darstellung selbst, sondern auch ein sehr reichhaltiges Quellenregister (480–486) Zeugnis gibt, Kenntnis aller einschlägigen Literatur, Verfolgung der archäologischen Ausgrabungen und Ergebnisse, verbunden mit einer nur der geschichtlichen Wahrheit verpflichteten Forschung an Ort und Stelle, haben eine wissenschaftliche Frucht reifen lassen, die nicht nur den Exegeten, sondern auch allen an der Geschichte Jesu und den Stätten seines Wirkens Interessierten zugute kommt.

Über die Anlage braucht nur folgendes gesagt zu werden: Die Darstellung folgt den Orten, von denen uns die Evangelien berichten, etwa in der Reihenfolge, wie sie von der Kindheitsgeschichte bis zur Himmelfahrt erwähnt werden: Bethlehem, Nazareth, Wirkungsstätten Johannes' des Täufers, Kana, Jakobsbrunnen, See Genezareth, Gebiete und Orte, die für Wanderungen darüber hinaus genannt werden, Wege und Orte des letzten Zuges nach Jerusalem, dann Jerusalem selbst und alle Stätten, die für die Passionsgeschichte und die Osterberichte in Frage kommen. Dazwischen finden sich verbindende und erläuternde Bemerkungen, die ins Gebiet der Exegese fallen oder über historische Zusammenhänge belehren; sie werden möglichst sachlich und knapp gegeben, und der Nachdruck ruht auf den wissenschaftlichen Fragen der Topographie und der Geschichte der Ortstraditionen. Neun Kartenskizzen erleichtern dem Leser die Anschauung wichtiger Plätze; nur eine gute Gesamtkarte Palästinas wird mancher vermissen. Ferner sind 66 schöne photographische Bilder beigegeben. Ein ausführliches Orts-, Personen- und Sachregister erschließen das Werk, das man ja auch immer wieder zum Nachschlagen benutzen wird.

Verlockend ist ein Vergleich mit dem rühmlich bekannten Werk von G. Dalman, Orte und Wege Jesu (Gütersloh [3] 1924). Hier wie dort eine sachkundige Führung, wohlbegründete Urteile, eine wissenschaftlich-sachliche und doch von der Liebe zu den Heiligen Stätten und Dem, der dort wandelte, erwärmte Sprache. Abgesehen davon, daß Kopp die vorangeschrittene Forschung einarbeiten und manche persönliche Untersuchungen verwerten konnte und sein Buch schon darum nicht überflüssig ist, haben beide Werke doch ihre Eigenart. Bei Dalman spürt man ein starkes kulturhistorisches Interesse, das ihn dann ja zu seinem siebenbändigen Werk über «Arbeit und Sitte in Palästina» geführt hat, ferner ein liebevolles Sich-Umschauen nach der Flora und Fauna des Heiligen Landes; Kopp bleibt streng bei den topographischen Fragen, bietet hier aber, namentlich für die Geschichte der Ortstraditionen, erheblich mehr. Meist verfolgt er, soweit es die Quellen erlauben, die Geschichte der Überlieferung von den ältesten Nachrichten bis zu den jüngsten Forschungen, erörtert die archäologischen Zeugnisse und fällt dann besonnen sein Schlußurteil. Dabei geht er auch auf die Heiligtümer ein – etwas, was bei Dalman fast völlig fehlt. Man glaube nicht, daß es langweilig sei, immer wieder die Pilger durch die Jahrhunderte zu begleiten oder der frommen Verehrung eines Ortes oder Heiligtums nachzuspüren. Mit dieser Methode zeigt Kopp nicht selten die Wanderung einer Tradition vom ursprünglichen (echten) Platz bis zur heutigen Stelle, z. B. für das galiläische Kana den Wechsel von chirbet kāna zu kafr kenna (194f), oder läßt uns die Baugeschichte eines Heiligtums miterleben, z. B. für die Geburtskirche in Bethlehem (35–46), die Verkündigungskirche in Nazareth (92–106) und die Grabeskirche in Jerusalem (438–444). Schwierige und umstrittene Fragen werden umsichtig behandelt, so die Lage der Taufstätten von Bethanien jenseits des Jordans und Änon bei Salem (153–172) und die des Prätoriums (412–421).

Bei einer solchen wissenschaftlichen Arbeit muß natürlich viel Schutt historischer Irrtümer weggeräumt und manche fromme Vorstellung zerstört werden. Man wird dem Verfasser nicht überall Dank wissen, daß er manche heute gezeigten Stätten als unecht erweist. Doch ist das Buch taktvoll geschrieben und wird gerade auch aufgeschlossene Pilger ansprechen. Aus dem Interesse an den von den Pilgern verehrten Heiligtümern erklärt es sich, daß der Verfasser auch auf legendäre Dinge eingeht wie das Haus Josephs, den Brunnen, in dem der Stern der Weisen verschwand, die «Milchgrotte», in der die Gebeine der unschuldigen Kinder bestattet wurden, das Grab Johannes' des Täufers u. a. Für die «Psychologie der Legende» und die Frömmigkeitsgeschichte sind das keine unwichtigen Dinge. So ist der Rahmen dieses Werkes weit gespannt, und man erhält auf viele Fragen eine reiche Belehrung. Hier aber sei dem Verfasser besonders für seine sachkundigen und eindringlichen Untersuchungen über die Lage der in den Evangelien genannten Orte gedankt.

Würzburg, 30. September 1960. Rudolf Schnackenburg.

Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich.* Eine biblisch-theologische Studie. Verlag Herder, Freiburg 1959. XVI, 255 S. Lwd. DM 21,50.

Dem Basileiagedanken, diesem zentralen Anliegen der christlichen Offenbarung, hat der Verfasser schon in seinen bisherigen Schriften besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Wiederum ist auch dieses Werk gekennzeichnet von der beherzten Art einer um die Wahrheitfindung bemühten echten Wissenschaftlichkeit, wie wir sie an ihm gewohnt sind. Zur umfassenden Kenntnis der in Frage kommenden Bibeltexte tritt eine weitreichende Ausbeute der gesamten einschlägigen Forschung. Wer ein lehrreiches und anregendes Beispiel der neu entwickelten traditions- und redaktionsgeschichtlichen Methode treffen will, wird in diesem Buche in anschaulicher Weise orientiert.

Die Absicht der Untersuchung deutet das Vorwort an: «So macht die vorliegende Studie den Versuch, gegenwärtige Gottesherrschaft und künftiges Reich, Gottesherrschaft und Herrentum Christi, Christi Herrschaft über die Welt und über die Kirche zu unterscheiden und dadurch auch das Verhältnis von ‹Gottesreich› und ‹Kirche› besser abzuklären. Es ist ein Versuch, der aus der Liebe zur Kirche erwächst, um ihr Wesen, ihre heilsgeschichtliche Stellung zwischen dem ersten und zweiten Advent Christi und damit auch ihren irdischen Weg tiefer zu begreifen. Ich bin mir der Schwierigkeiten bewußt, die aus den Texten selbst erwachsen, und möchte meine Arbeit nur als *Grundlage zur Diskussion und zu weiterem theologischem Gespräch* verstanden wissen». Gerade die in letzterer Bemerkung angedeutete Haltung verleiht dem Gang der Untersuchung etwas Sympathisches und Verpflichtendes. Der Verfasser weiß um die Grenzen und läßt sie gelten, er verzichtet auf eine Lösung um jeden Preis und will nicht eine glatte Formel vorlegen, wo sie auf Grund des Gesamtproblems wie der Einzelschwierigkeiten einfach nicht möglich ist. Auch dort, wo er sich nach kritischer Vorlage der schon unternommenen Lösungsversuche unter sorgsamer Einhaltung seiner methodischen Prinzipien zu einer bestimmten These entscheidet oder eine neue aufstellt, verwehrt er nicht die Möglichkeit einer anderen Auffassung. Es ist hier nicht der Ort, auf Einzeldinge einzugehen. Auch wenn man nicht in allen Fragen mit dem Verfasser gleicher Meinung sein wird, wie z. B. im Zusammenhang mit der wohl delikatesten Frage nach dem Gegenwarts- und Zukunftscharakter der von Jesus verkündeten Gottesherrschaft, wird man das Hauptverdienst des Werkes nicht außer acht lassen können, das darin liegt, daß ein kundiger und verantwortungsbewußter Exeget in theologischer Blickrichtung alle für den Basileiagedanken in Betracht kommenden Texte in einer überzeugenden Methode zusammenführt, um ihre Aussage zu einem Ganzen wirksam werden zu lassen. Man wird daher bei Erörterungen aller diesbezüglichen Fragen an dieser grundlegenden Stoffbereitung und wesentlichen Orientierung nicht mehr vorübergehen können.

Der Aufbau der Untersuchung sei mit den wichtigsten Überschriften kenntlich gemacht. Nach dem Überblick über «Das Königtum Gottes im AT und Spätjudentum» (1–47) wird als wichtigste Aufgabe der Untersuchung «Die Königsherrschaft Gottes in der Verkündigung Jesu»

(49–180) aufgezeigt. Fallen schon in der vorangestellten «allgemeinen Charakteristik» (49–76) wesentliche Vorentscheidungen, so erschließen die beiden Abschnitte: «Die Anwesenheit der eschatologischen Gottesherrschaft im Wirken Jesu» (77–109) und «Das Kommen des vollendeten Gottesreiches» (110–148) die eigentlichen Anliegen des Themas. Bedeutsam schließt sich daran Kap. 4: «Die Gottesherrschaft und die Heilsgemeinde Jesu» (149–180). Etwas knapp im Verhältnis des Umfangs zeigt der dritte Teil «Gottes Herrschaft und Reich in der Verkündigung des Urchristentums» (181–248). Mit Interesse liest man den kurzen Anhang: «Zur theologischen Sprachregelung» (247f), weil darin nochmals das Anliegen des Buches sichtbar wird und in der geforderten Unterscheidung der oft recht unpräzis gebrauchten Bezeichnungen «Gottesherrschaft» (die der Verf. dem gewohnten «Gottesreich» vorziehen möchte), «Christusherrschaft» und «Kirche» in der Tat ein echtes Anliegen zur Sprache kommt, das nicht nur den Fachtheologen angeht, sondern jeden, der im Dienste des Wortes steht. Damit sei auch ausgesprochen, daß dieses Buch über den Kreis der Exegeten hinaus auch zu den Seelsorgern kommen sollte und zu allen, denen das Verständnis des Werkes der Erlösung ein Anliegen sein muß. Ohne Zweifel hat das Buch auch eine wertvolle Aufgabe im Gespräch der christlichen Konfessionen.

Eichstätt, 9. Juni 1960. Josef Kürzinger.

Gaechter, Paul, S. J., *Petrus und seine Zeit.* Neutestamentliche Studien. Innsbruck-Wien 1958, Tyrolia-Verlag. 458 S. DM 22,—.

Die Werke des verdienten Innsbrucker Exegeten lesen sich immer anregend und spannend. Auch wenn man zum Widerspruch ansetzt, fühlt man sich zugleich gezwungen, die Dinge nachzuprüfen und neu zu bedenken. Dies gilt von dem vorliegenden Werk in besonderem Maße. Ein Sammelband ist es von sieben schon früher erschienenen Artikeln, die durch zwei neue, sehr umfangreiche Beiträge vermehrt sind. Es ist nicht möglich, auf alle Einzelheiten einzugehen, man wird sicher in den weiteren Diskussionen auf die Gedanken, die darin vorgelegt werden, zurückkommen müssen. Kennzeichnend für das ganze Buch ist das Interesse des Verf. an den juridisch-organisatorischen Grundlagen und Ordnungen der ersten Kirche, so daß wir im Zusammenwirken der einzelnen Themen eine Art von urkirchlicher Verfassungsgeschichte vor uns haben. Dieser Gesichtspunkt ist es auch, der die Zusammenfassung der neun verschiedenen Abhandlungen unter dem Titel «Petrus und seine Zeit» rechtfertigt. Zugleich durchzieht das besondere Interesse an Petrus und der von ihm getragenen rechtlichen Ordnung sämtliche Überlegungen, wobei man freilich oft überrascht ist, wie sehr der Verf. seinen Namenspatron Paulus in die von ihm angenommenen Schranken der Abhängigkeit und Unterordnung gegenüber Petrus und der in ihm sichtbar werdenden amtlichen Autorität und Tradition ruft. Mit Bedacht rechtfertigt er schon im Vorwort die starke Einbeziehung der psychologischen Deutung und Erschließung der ntl Berichte.

Folgende Themen kommen zur Erörterung. In dem dreifachen «Weide meine Lämmer» (11–30) wird der rechtsförmliche Übertragungsakt des Hirtenamtes sichtbar gemacht. Ebenso wird auch die «Wahl des Matthias» (31–66) vordringlich in rechtlicher Sicht und in ihrer bedeutsamen Nachwirkung für alle späteren Wahlen gezeigt. Der erstmals in «Theological Studies» 1947 veröffentlichte Aufsatz: «Der Haß des Hauses Annas» (67–104) vermittelt wertvolle politisch-rechtliche Einblicke mit – allerdings nicht durchwegs überzeugenden – Folgerungen für ntl Texte. Überraschend ist seine Auffassung von den «Sieben» (Apg 6, 1–6), in denen er mit voller Weihegewalt ausgestattete «Amtsbrüder» der Apostel sieht, die für die hellenistische Gemeinde bestimmt worden seien und mit denen nach Ansicht des Verf. gleichzeitig auch eine Siebenergruppe für die hebräisch-aramäische Gemeinde – beide unter der Oberleitung der Zwölf – aufgestellt wurde. Die These hat etwas Ansprechendes, aber auch ihre Einwände. Freilich wäre es bedeutsam, wenn man aus diesen ersten «Amtsbrüdern» der Apostel die in Apg 11, 30 unvermittelt auftretenden «presbyteroi» erklären könnte. Ein besonderes Interesse widmet der Verf. der Stellung von Antiochia, zuerst in der Abhandlung «Jerusalem und Antiochia» (155–212) und dann in «Petrus in Antiochia» (213–257), wobei vor allem an Hand des antiochenischen Zwischenfalls die Stellung und das Verhalten des Petrus gezeigt und verteidigt wird mit teilweise scharfen Anklagen gegen Paulus, dem «Einseitigkeit» und «fanatischer Starrsinn» zur Last gelegt wird und der auch in dem Streitfall in Galatien unterlegen sei. «Jakobus von Jerusalem» (258–310) wird als ein aus der aramäischen Siebenergruppe hervorgegangener «Presbyter» angesehen, der nicht zu den Zwölf zu rechnen und auch kein Jünger Jesu gewesen sei.

«Die Amtsträger von Korinth» (311–337) sieht der Verf. in 1 Kor 1, 2 gekennzeichnet, mit einer Exegese dieses Textes, die wohl gegenüber bisherigen Deutungen einen Fortschritt bedeutet, aber doch nicht die Lösung darstellen dürfte. Mit besonderem Interesse wird sich die künftige Diskussion mit dem letzten Beitrag befassen: «Schranken im Apostolat des Paulus» (338–450), der nicht nur wie der vorhergehende erstmals erscheint, sondern wegen der darin vorgetragenen Einsichten in die urkirchliche Verfassung die Gestalt der bestimmenden Persönlichkeiten und damit vor allem des Apostels Paulus in einem neuen Licht bezüglich seiner Berufung und Einordnung erscheinen läßt. Es dürfte aber trotz aller Versuche, Paulus nur in seiner Abhängigkeit von der schon bestehenden Autorität und der Tradition zu sehen und begreiflich zu machen, doch kaum gelungen sein, der Aussage des Galaterbriefes und anderer Selbstzeugnisse des Apostels voll gerecht zu werden. Aber es liegen wertvolle Gedanken und Erkenntnisse vor. Ohne Zweifel wird das Buch und sein Inhalt bei aller weiteren Diskussion beachtet und gefragt werden müssen.

Eichstätt, 28. September 1960. Josef Kürzinger.

Lech Remigius S t a c h o w i a k , *Chrestotes.* Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart (Studia Friburgensia N. F. 17), Univ.-Verlag Freiburg/Schweiz 1957. XVIII + 137 S., 14,— DM.

Diese aus der Schule C. Spicq's stammende Dissertation über den biblischen Begriff der «Güte» befolgt das gleiche methodische Prinzip wie die Artikel im «Theologischen Wörterbuch zum NT»: Auf Grund des sprachlichen Materials im AT (hebr. und griech. Bibel), in den profangriechischen Quellen und im griechisch-jüdischen Schrifttum außerhalb der Bibel wird die Vorgeschichte des Begriffs für das NT untersucht, um dann die Grundbedeutung, die Sinnfülle und die Nuancierungen im NT selbst festzustellen. In der Heranziehung und methodischen Ausschöpfung der Quellen leistet der Verf. gute Arbeit. Da die rein lexikalische und statistische Untersuchung der in der griechischen Bibel ohne erkennbares Prinzip auftauchenden Übersetzung von hebr. טוב mit χρηστός (und anderen Formen vom gleichen Stamm) kein brauchbares Ergebnis liefert (1–7), versucht der Verf., in die Theologie der atl. χρηστότης einzudringen, und erkennt dabei, daß sie überwiegend als Eigenschaft Gottes auftritt (8–18), während in der profangriechischen Literatur gerade die Idee der göttlichen Güte nicht klar hervortritt (30). Mit Recht sieht darum der Verf. die Hauptwurzeln des ntl Begriffs im religiösen Denken der Bibel (näherhin in den aus griechischem Sprachgefühl erstellten Übersetzungen des AT), würdigt aber auch den (sekundären) Einfluß der Koine. So erscheint z. B. ἡ χρηστότης in Tit 3, 4 als Ausdruck der göttlichen Herrschermacht, ein dem Hellenismus vertrauter Gedanke (67–73). In der exegetischen Behandlung der ntl Stellen ist es dem Verf. gelungen, die mannigfachen Nuancen des Begriffs herauszuarbeiten und ihm seinen näheren Platz in dem weiten Feld verwandter Wörter (ἀγάπη, ἀγαθωσύνη, μακροθυμία usw.) anzuweisen. Die theologische Behandlung ist meist eindringend und führt, auch im Vergleich mit den Qumran-Texten (die jetzt noch reicher auszuwerten wären), weiter.

Wünsche, die offen bleiben, sind etwa: eine überlieferungsgeschichtliche Behandlung von Lk 6, 35 (vgl. 41–46), wo geklärt werden müßte, woher χρηστὸς ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους (im Unterschied zu Mt 5, 45) stammt; auch die Behandlung des «Heilandsrufes» (Mt 11, 28–30) ist unter überlieferungsgeschichtlichem Gesichtspunkt unbefriedigend. (S. 47: Mit dem bei Lk 10, 23 vorausgesetzten Hörerkreis darf man nicht argumentieren!). Die Anordnung in der paulinischen Gottes- und Christuslehre (62–87) müßte sich doch besser der Reihenfolge der Briefe anschließen. Dann hätte die richtige Erkenntnis: «Die Darstellung der paulinischen Güte-Lehre im Titusbrief unterscheidet sich von allen seinen übrigen Schriften» (68) zu weiterem Nachdenken über den Charakter der Pastoralbriefe führen müssen. Für Gal 5, 22 muß (anders als Verf. 108f) das πνεῦμα wohl doch als das göttliche πνεῦμα verstanden werden (vgl. 5, 18. 25 mit Röm 8, 13f; ferner Röm 5, 5).

Die Register machen das Werk noch brauchbarer; das Wortverzeichnis nennt eine Fülle von verwandten Begriffen im Griechischen, Hebräischen und Lateinischen. In der Literatur vermißt man manche Werke; dafür sind wieder einige entlegene (Dissertationen) beigezogen. Die

Quellen (auch die Papyri) sind sorgfältig belegt. Druck und Ausstattung sind gut; Druckfehler: S. 6, A. 4 letzte Zeile lies ἀγαθωσύνη; S. 51, Z. 19 v. o. lies ענו; S. 53, A. 1 und durchweg lies Rengstorf (statt Regenstorf); S. 121, A. 3 lies Latinit.

Würzburg, 10. August 1960. Rudolf Schnackenburg.

Barrett, C. K., *Die Umwelt des Neuen Testamentes.* Ausgewählte Quellen. Herausgegeben und übersetzt von Carsten Colpe. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1959. 290 S., Lw. DM 20,—.

Das aus dem Englischen übersetzte Werk erscheint als Bd. 4 innerhalb der von J. Jeremias und O. Michel herausgegebenen Reihe: «Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT». Es will zwar keine «Untersuchung» sein mit neuen Ergebnissen, aber man wird es doch als Hilfsbuch auch im Interesse der wissenschaftlichen Arbeit am NT begrüßen. Es ist vor allem gedacht für Theologiestudenten, doch wird auch der Fachmann aus ihm Anregung und Nutzen ziehen können. Das Wertvolle des Buches liegt an der Bereitstellung von Quellenstücken der antiken Welt, an denen der religiöse, geistige und politische Hintergrund der ntl Schriften sichtbar gemacht wird. Freilich mußte sich das Werk auf Auszüge beschränken, und zu der Auswahl und zugleich der Aufteilung derselben mag man kritische Überlegungen anstellen. Doch möchte ich meinen, daß der Anfänger durch die aufmerksame Lektüre ganz von selber angeregt und befähigt wird, an Hand der vorgelegten Proben, Einführungen und Erläuterungen sich den volltextlichen Quellen zuzuwenden und sich darin zurechtzufinden. Folgende Bereiche kommen zur Sprache: I. Das römische Imperium (mit Texten zu Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, Vespasian, Domitian). II. Die Papyri (Bereitung, Briefform, Religiöse und Zauberpapyri, P. aus dem sozialen und wirtschaftlichen Leben). III Die Inschriften. IV. Die Philosophen. V. Die hermetische Literatur. VI. Die Mysterienreligionen. VII. Die Geschichte der Juden. VIII. Die rabbinische Literatur. IX. Philo. X. Josephus. XI. Die Septuaginta. XII. die Apokalyptik. XIII. Jüdische Sektenschriften (mit Texten aus Qumran). Vielleicht könnte bei stärkerem Ausbau des an sich wertvollen Registers der Zutritt zu den systematisch nicht einfach zu ordnenden Quellen übersichtlicher und zusammenhängender werden.

Eichstätt, 28. September 1960. Josef Kürzinger.

Josef Schmid, *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen,* 3. verbesserte Auflage, Regensburg (F. Pustet) 1960, Hlwd. 17,50 DM.

Die 3. Auflage dieser vorzüglichen deutschen Synopse, die als Ergänzung und Hilfsmittel für die Synoptikerbände des «Regensburger NT» gedacht ist, wurde neugesetzt und neben den schon in den Text aufgenommenen Johannes-Parallelen durch ausgedruckte johanneische Texte

am Fuß der Seiten bereichert. Die Synopse bedarf keiner Empfehlung mehr; aber auf einige Fortschritte im Vergleich mit der mir vorliegenden 1. Aufl. sei aufmerksam gemacht: Zur Heilung zweier Blinden Mt 9, 27–31 (Nr. 69) gibt Schmid nun als *Dublette* bei: Mt 20, 29–34 Par (ebenso vice versa bei Nr. 208); desgleichen fügt er zur Speisung der Fünftausend (Nr. 124) als *Dublette* die «zweite Brotvermehrung» Mt 15, 32–39 par Mk 8, 1–10 (Nr. 130) hinzu; zum Heilungsbericht Mt 15, 29–31 par Mk 7, 31–37 (Nr. 129) verweist er zum Vergleich auf die Heilung des Blinden bei Bethsaida Mk 8, 22–29 (Nr. 133) und umgekehrt; für das syn Petrusbekenntnis (Nr. 134) läßt er Joh 6, 66–71 als Parallele ausdrucken. Der veränderte Standpunkt, den Schmid zur Parusierede einnimmt, nämlich die durchweg eschatologische Deutung von Mk 13 (anders natürlich bei Lk 21) macht sich in der Überschrift zu Nr. 230 und in den Anmerkungen 227–233 bemerkbar. Zur Osterbotschaft der Frauen (Nr. 265) erscheint der Text von Joh 20, 1–18 voll ausgedruckt unter dem Strich. Hierzu möchte ich vorschlagen, die von Mt 28, 9f summarisch berichtete Begegnung des Auferstandenen mit den Frauen neben die joh Szene, wie Jesus Maria Magdalena erscheint, zu setzen; die Erkenntnis, daß beide Szenen das gleiche Ereignis meinen, hat sich auch auf kath. Seite durchgesetzt.

Alle oben erwähnten Entscheidungen kann man nur begrüßen. Wann wird die Erkenntnis, daß die beiden Brotvermehrungsszenen wahrscheinlich Dubletten sind, auch in unseren Schulbibeln (evtl. durch Weglassen der «zweiten Brotvermehrung») berücksichtigt werden? Für die joh Parallelen möchte ich fragen: Genügt es, für den «Hauptmann von Kapharnaum» (bei Schmid Nr. 59) nur zum Vergleich auf Joh 4, 46–54 hinzuweisen? Müßten wir nicht die von A. Wikenhauser (Das Ev nach Joh, Regensburg [2] 1957, 117) nicht ausgeschlossene «Möglichkeit, daß alle drei Berichte das gleiche Ereignis beschreiben,» mutiger prüfen? Ich hoffe, bei anderer Gelegenheit zeigen zu können, daß hier tatsächlich überlieferungsgeschichtliche Varianten vorliegen dürften und daß wir die mancherlei Bedenken, die der Anerkennung dieses Tatbestandes entgegenstehen mögen, überwinden können.

Würzburg, 11. Oktober 1960. Rudolf Schnackenburg.

Othmar Schilling, *Die Höhlenfunde vom Toten Meer: Ende, Aufgang oder Übergang?* Paderborn (F. Schöningh) 1958, 24 S.

Das vom Verlag würdig (mit vier Bildtafeln) ausgestattete Heft enthält die am 17. 10. 1957 gehaltene Rektoratsrede des Paderborner Alttestamentlers. Der Verfasser will den «Neuen Bund von Damaskus» in das Licht der atl Verheißungen stellen und geht dabei verschiedenen Fragen, auch dem Messiasproblem, nach. Besonders klärt er die atl Prophetie über den «neuen Bund» in ihrem Verhältnis zum qumranischen Selbstverständnis (für das man sich freilich auch ein Eingehen auf die Geistbegabung gewünscht hätte). Der substanzreiche, gut gegliederte Vortrag (in gewissem Sinne ein Gegenstück zu der in BZ 1958, 313, angezeigten Rektoratsrede von A. Vögtle) kommt zu dem Ergebnis, daß die Qumrantexte nicht die Beendigung des Alten und nicht den Anfang des

Neuen Bundes darstellen, sondern einen Übergang «im Sinne einer geschichtlichen Phase, in der um Dinge gerungen wird und Antworten gesucht werden, auf die hin auch das NT seine Zeit angesprochen hat» (23).

Würzburg, 11. Oktober 1960. Rudolf Schnackenburg.

Kleiner historischer Bibelatlas, hgg. von G. E. Wright und F. V. Filson, deutsche Bearbeitung v. Th. Schlatter, Stuttgart (Calwer Verlag) 1960. 3,90 DM.

Diesem Heft in handlichem Format (ca. 16 x 24 cm) mit 16 farbigen Karten und mehreren Zeichnungen in Schwarz-Weiß liegt eine kleinere Ausgabe des von den gleichen Autoren herausgegebenen Westminster Historical Atlas to the Bible zugrunde. Die Karten sind aus diesem größeren Werk ausgewählt und geschickt reproduziert, jedoch mit (nach der Lutherbibel bekannten) deutschen bzw. lautlich umschriebenen hebräischen Namen und mit Angaben nach unserem Maßsystem (in m und km) versehen. Die Zeichnungen sind: drei Querschnitte durch den Aufbau Palästinas (nach dem Bibelatlas von Guthe), eine Karte mit den Stätten archäologischer Grabungen (nach Albright) und eine (nicht ganz genaue) Karte mit den heutigen politischen Grenzen im vorderen Orient. Ein Namensverzeichnis für die farbigen Karten, die der historischen Entwicklung folgen, ist beigegeben. Die Ausstattung ist gut, die Bearbeitung sorgfältig – wegen des geringen Preises auch für die Studenten ein erschwingliches Hilfsmittel.

Würzburg, 11. Oktober 1960. Rudolf Schnackenburg.

Zur gegenwärtigen Arbeit der neutestamentlichen Textkritik: Erwiderung

Von Karl Th. Schäfer, Bonn

In meinem BZ N. F. Jahrgang 4 (1960) 1–18 erstatteten Forschungsbericht habe ich u. a. Bedenken gegen gewisse textkritische Methoden des Herrn Kollegen Kurt Aland, Münster, geäußert. Herr Kollege Aland hat in einer «Bemerkung» auf S. 315–318 desselben Jahrgangs der BZ versucht, diese Bedenken auf Mißverständnisse und Abneigung zurückzuführen. Dazu habe ich folgendes zu sagen:

1. Bis zum Erweis des Gegenteils darf und muß ich annehmen, daß der von der Privilegierten Württembergischen Bibelanstalt unterzeichnete Begleitbrief zu Alands Vorschlägen zur Neugestaltung des NT Graece von Nestle ihm vor dem Druck vorgelegt und von ihm gutgeheißen worden ist. In diesem Begleitbrief werden «die Fachvertreter der neutestamentlichen Wissenschaft» gebeten, zu den beiliegenden Vorschlägen Prof. Alands zu 188 textkritischen Fragen möglichst bald durch einfaches Unterstreichen von «ja» oder «nein» Stellung zu nehmen; für Begründung einer *abweichenden* Stellungnahme *auf den breiten Seiten-*

rändern (im Original gesperrt) des Formulars wird besonders gedankt. Meine auf S. 18 meines Aufsatzes gegen dieses Verfahren ausgesprochenen Bedenken werden durch Alands Entgegnung nicht im geringsten entkräftet. Wenn er sich «auch noch in Monaten gern bereit» erklärt, meine Antwort auf seine Umfrage entgegenzunehmen, so zeigt das nur, daß er die wirkliche Tragweite meiner Kritik gar nicht erfaßt hat. Wie *ich* mir die zu leistende Arbeit vorstelle, kann Herr Kollege Aland, wenn er will, meiner schon vorliegenden Stellungnahme zu seiner Frage Nr. 79, Lk 22, 19f betreffend, in Biblica 33 (1952) 237–239 entnehmen. Sie weicht von seinem Vorschlag ab, wäre aber auf dem Seitenrand seines Formulars unmöglich zu begründen. Übrigens wäre sie aus den in dem Formular gebotenen Angaben über die Zeugenkonstellation auch unmöglich zu gewinnen gewesen. Herr Kollege Aland meint zwar nach seiner Angabe auf S. 3f, sie seien für die Urteilsbildung ausreichendes Material; es fehlen aber gänzlich Angaben über die Syrer; diese würden darauf hinweisen, daß man auch die VV. 17. 18 berücksichtigen muß, wenn man über die VV. 19. 20 urteilen will, und hier würde man ferner erkennen, daß die Angabe «it» zur Bezeichnung der Lage in der altlateinischen Überlieferung keineswegs ausreicht. Das gilt ganz unabhängig davon, ob man meine Lösung des Problems annehmen will oder nicht, und wäre schon aus Erwin Nestle's ausgezeichnetem Apparat zu entnehmen gewesen.

2. In seinem 1957 in Oxford erstatteten Bericht «The Present Position of New Testament Textual Criticism» (Studia Evangelica [TU 73] 717–731) hat Herr Kollege Aland auf Grund einer Statistik von Dr. Greenlee über 11 Kapitel des NT festgestellt, daß im Vergleich mit dem Text von Nestle die von Souter, Vogels, Bover und Merk bearbeiteten Ausgaben, wenn auch in nach dieser Reihenfolge verschiedenem Grade, dem textus receptus erheblich näher stehen, «the text which it was the main endeavour of the last generations to supersede» (S. 720); unmittelbar auf die Feststellung S. 722 «the influence of von Soden is marked and results in a closer resemblance to the textus receptus» folgt der Satz «This situation is alarming». Ich habe in keiner Weise die Richtigkeit der von mir nicht nachgeprüften Statistik bestritten; diese hätte Herr Kollege Aland also gar nicht gegen mich zu verteidigen brauchen. Aber nach wie vor muß ich – und sicherlich nicht nur ich – aus seinen obigen Äußerungen entnehmen, daß er den Wert von Lesarten und Textausgaben an ihrem statistisch ermittelten Verhältnis zum textus receptus messen will, und ich bleibe dabei, daß ich darin ein wissenschaftlich brauchbares Kriterium nicht zu sehen vermag.

Dafür müßte Herr Kollege Aland mir eigentlich Dank wissen. Denn auffallenderweise widerspricht er in seinen Vorschlägen zur Neubearbeitung des Nestle-Textes praktisch dem, was er theoretisch in seinem Vortrag geäußert hat. Nach diesem zu urteilen, müßte die Losung lauten: «Weg vom textus receptus!» Da Herr Aland mir den Rat gegeben hat, seine textkritischen Grundsätze aus seinen 188 Vorschlägen zu ermitteln, so habe ich wenigstens das Experiment gemacht, ihr Verhältnis zum textus receptus nachzuprüfen, mit folgendem Ergebnis: Wenn man die 28 Fälle abrechnet, in denen Aland für Beibehaltung der Klammern im Text eintritt, so bleiben 160 Fälle übrig, in denen er ändern will; in nicht

weniger als 130 Fällen aber schlägt er diejenige Lesart vor, die auch der textus receptus hat! De facto will also Herr Kollege Aland nunmehr auch den Nestle-Text dort, wo dieser sich bisher einer Entscheidung enthielt, *sehr* weitgehend dem Text nähern, «which it was the main endeavour of the last generations to supersede». Selbstverständlich denke ich nicht daran, daraufhin auszurufen: «This situation is alarming!» Wie bei den Ausgaben von Souter, Vogels, Bover und Merk halte ich auch bei Alands Vorschlägen zur Neugestaltung des Nestle-Textes das Vorkommen einer Lesart *auch* im textus receptus nicht für ein wissenschaftlich brauchbares Kriterium, um über ihren Wert zu entscheiden. Ich muß jedoch feststellen, daß Aland 1958 in eine Richtung steuert, vor der er noch 1957 dringend gewarnt hat.

3. In *einem* Punkt bekenne ich, Herrn Kollegen Aland *wirklich* mißverstanden zu haben. Ich nehme die Belehrung zur Kenntnis, daß die Feststellung in seinem Oxforder Bericht «nowhere have we a full picture, sufficiently convincing to enable us to construct a complete edition» nur für die anderen neueren Herausgeber von Texten des NT Graece, nicht aber für Herrn Kollegen Aland selber gilt, und daß die Äußerung «it is not my intention to become involved in theories concerning the history of the text» nur für seinen Bericht in Oxford galt. Ist aber Herr Kollege Aland in einer so beneidenswerten Lage, wie ich sie dann sehen muß, dann begreife ich erst recht nicht, warum er die von mir zugegebenermaßen scharf, aber mit Gründen kritisierte Umfrage an die Fachgenossen veranstaltet hat; sie hätten doch nur von ihm zu lernen, nicht er von ihnen.

4. Mit aller Schärfe erhebe ich Einspruch gegen die völlig unbegründete Verdächtigung, «eigene oder aus früheren Gegensätzen anderer übernommene Zu- und Abneigungen» seien bei meiner Kritik im Spiele gewesen. Dagegen erhebe ich den von jedem Fachkundigen nachprüfbaren Anspruch, gegen mir verfehlt erscheinende textkritische Methoden sachliche Gründe vorgebracht zu haben.

Bonn, 3. September 1960. Karl Th. Schäfer.

Bericht

XV. Gesamttreffen der Studiorum Novi Testamenti Societas

Der diesjährige Kongreß, der vom 16. bis 19. August in Aarhus (Dänemark) stattfand und von mehr als 100 Mitgliedern und Gästen aus vielen Ländern besucht war, hatte ein einheitliches Thema: Qumran-Forschung und NT. Die junge, noch im Aufbau befindliche, in einem eigenen Universitätsviertel großzügig angelegte Hochschule bot mit ihren modernen Studentenkollegien einen angenehmen Aufenthalt, und die Gastgeber hatten alles vorzüglich vorbereitet. Nach dem Empfang durch den Prorektor der Universität hielt der scheidende Präsident, Prof. Dr. J. Munck (Aarhus), die Eröffnungsandacht, an die sich eine geschäftliche Sitzung anschloß. Am Abend gab der neue Präsident, Prof. Dr. G. H. C. Macgregor (Glasgow), seine Presidential Address: «Der Begriff des Zornes Gottes im NT».

Das Hauptthema des Kongresses wurde weniger in Einzeluntersuchungen als in großen grundsätzlichen Referaten behandelt. J. Strugnell, Esq. (Jerusalem), vermittelte einen guten Überblick über den augenblicklichen Stand der Qumran-Forschung: Es seien keine neuen größeren Funde gemacht worden, aber das Material, besonders aus den «kleinen» Höhlen, konnte weiter ausgewertet werden. Viele Fragmente seien identifiziert worden, darunter ein Werk mit eschatologisch bedeutsamem Inhalt und Teile der Henoch-Literatur (auch in Aramäisch). Fortschritte seien auch in der Paläographie, in der Erhellung der Geschichte der Sekte (Entstehung in frühhasmonäischer Zeit, 1 QS um 100 v. Chr.) und in der Klärung mancher Lehrpunkte erzielt worden. Für die messianischen Anschauungen sei ein noch unveröffentlichter Text über den eschatologischen Propheten wichtig, der seine eschatologische, kultische Funktion und seinen priesterlichen Charakter beleuchte. Im zweiten Teil seines Referates ging Str. auf die Beziehung der Gemeinde zur Weisheitsliteratur ein. Ihre Paränese benutze diese reichlich, wie viele Fragmente aus Höhle IV zeigten, z. T. in der gleichen Weise wie im AT, z. T. aber auch in der besonderen Sicht von Qumran. Dazu legte Str. einen neuen Text vor, der eine Unterweisung für die Armen, und zwar für die materiell Armen, enthält und ihnen eigene religiöse Motive darbietet. Der Veröffentlichung der erwähnten Texte und des Vortrags sieht man mit Interesse entgegen. Eine methodisch vorbildliche Vorlesung hielt Prof. Dr. K. G. Kuhn (Heidelberg) über die Beziehung des Epheserbriefes zur Qumranliteratur. Dabei zeigte er an konkreten Beispielen die nahe Verwandtschaft des Stiles auf und bot für den Abschnitt Eph 5, 3–15 eine Fülle von Parallelen, die seiner Meinung nach die Herkunft der hier auftauchenden paränetischen Tradition (einschließlich 5, 14!) von Qumran beweisen. Ebenso exakt ging Prof. J. A. Fitzmyer S. J. (Woodstock/Maryland) in seinem Vortrag über den «Gebrauch ausdrücklicher atl.

Zitate im NT und in der Qumran-Literatur» vor. Er unterschied und ordnete die einzelnen Zitationsformeln und kam zu dem Schluß, daß sie in Qumran wie im NT noch nicht so formelhaft erstarrt seien wie in der späteren rabbinischen Literatur; Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei der Verwendung des AT durch die Qumrangemeinde und das Urchristentum wurden sauber herausgestellt. Einige Diskussion gab es nach dem Referat von Prof. Morton Smith (New York) über «Das neue Bild des Judentums im 1. Jhd. n. Chr. im Lichte des Qumran-Materials», da manche Kollegen mit dem von ihm entworfenen Bild der jüdischen Sektengeschichte nicht übereinstimmten. Auch die kürzere Studie von Prof. M. Black (St. Andrews) über «Das heilige Mahl in Qumran» fand nicht volle Zustimmung. Prof. Kuhn erkannte zwar den allgemeinen Rahmen priesterlicher Tradition an, ließ aber weder die Unterscheidung in «gewöhnliche» und «heilige» Mahle in Qumran noch die spezielle Herleitung vom Schaubrot-Ritual gelten (statt dessen eher die priesterlichen Mahlzeiten im Tempel, die sinngemäß auf den tempel- und opferlosen Kult in Qumran übertragen wurden).

Kurzreferate hielten Prof. B. M. Metzger über «Verschiedene Lesarten von Codex Bezae in der Genfer Bibel von 1560»; Prof. O. Linton über «Der Prozeß Jesu und die Interpretation von Ps 110»; Dr. E. Trocmé über «Der Römerbrief und die Missionsmethode des Apostels Paulus»; Prof. P. A. van Stempvoort über «1 Thess 5, 23: Eine stilistische Lösung einer alten crux»; Père X. Léon-Dufour über «Chiasmen im vierten Ev».

Wertvoll war die abschließende Diskussion am letzten Tag über die offenbleibenden, den Neutestamentler betreffenden Fragen, die Qumran aufwirft. Zum Sprecher des Auditoriums war Père P. Benoit (Jerusalem) bestellt worden, der in einem substanzreichen, klug ausgewogenen Résumé die wichtigsten Probleme vor die Referenten hinstellte: Direkte Abhängigkeit oder analoge Begriffe und Ideen? Wann und wie ist ein Einfluß von Qumran auf das Urchristentum ausgegangen? Wo liegen die wesentlichen Unterschiede? u. ä. Die am gleichen Tisch sitzenden Hauptreferenten hielten mit ihren Äußerungen die Zuhörer bis zum letzten Augenblick in Spannung. So wünschte Prof. Kuhn die Frage nach den historischen Beziehungen zurückzustellen, während Prof. Black sie für unerläßlich hielt. Trotz dieser und anderer offener Fragen war der Gesamteindruck ein positiver: Die Forschung muß mit viel Geduld, in sorgfältiger Einzeluntersuchung voranschreiten, ohne die großen Probleme aus dem Auge zu lassen. Gerade dies haben die hervorragenden Referate dieser Tagung eindrucksvoll demonstriert.

Die Atmosphäre auf dem Kongreß war ausgesprochen harmonisch und froh gestimmt. Dazu trugen nicht wenig die Gastgeber und ihre Helfer, aber auch die prächtigen Exkursionen und der festliche Abend in einem Hotel bei, so daß die Teilnehmer mit großem Dank an alle um den Kongreß Bemühten schieden. Das nächste Gesamttreffen wird 1961 in St. Andrews (Schottland), das übernächste 1962 in Münster/Westf. stattfinden.

Würzburg, 30. August 1960. R. Schnackenburg.

ABKÜRZUNGEN

A. Biblische Bücher

AT = Altes Testament (OT = Old Testament); atl = alttestamentlich

Gn	Ri (Idc)	Neh	Spr (Prv)	Jer	Joel	Hab
Ex	Ruth	Tob	Prd (Koh, Eccle)	Klgl (Lam)	Am	Soph
Lv	1 2 Sm	Jdt	Hl (Ct)	Bar	Abd	Agg
Nm	3, 4 Kg (Rg)	Est	Weish (Sap)	Ez	Jon	Zach
Dt	Chr (Par)	Job	Sir (Eccli)	Dn	Mich	Mal
Jos	Esr	Ps	Is	Os	Nah	Makk

NT = Neues Testament; ntl = neutestamentlich

Mt	Joh	Kor (Cor)	Phil	Tim	Hebr	Joh
Mk (Mc)	Apg (Act)	Gal	Kol (Col)	Tit	Jak (Jac)	Jud
Lk (Lc)	Röm (Rom)	Eph	Thess	Phm	Petr	Apk (Apc)

Ev Evv = Evangelium, Evangelien; Syn = Synoptiker, syn = synoptisch; Par = syn Parallelen; pln = paulinisch; joh = johanneisch

B. Zeitschriften etc.

AbhTANT	=	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes
AlLov	=	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
AJA	=	American Journal of Archaeology
AtlAbh	=	Alttestamentliche Abhandlungen
BA	=	The Biblical Archaeologist
BASOR	=	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BBB	=	Bonner Biblische Beiträge
Bib	=	Biblica
BWAT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament
BWANT	=	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
ByZ	=	Byzantinische Zeitschrift
BZ	=	Biblische Zeitschrift
CBQ	=	The Catholic Biblical Quarterly
ComNT	=	Coniectanea Neotestamentica
DLZ	=	Deutsche Literaturzeitung
EstBib	=	Estudios Biblicos
ETLov	=	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT	=	Evangelische Theologie
ExpTim	=	The Expository Times
GGA	=	Göttingische Gelehrte Anzeigen
HarvTR	=	The Harvard Theological Review
HUCA	=	The Hebrew Union College Annual
IZBG	=	Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JJS	=	Journal of Jewish Studies
JQR	=	Jewish Quarterly Review
JTS	=	Journal of Theological Studies
MüTZ	=	Münchener Theologische Zeitschrift
NT	=	Novum Testamentum
NtlAbh	=	Neutestamentliche Abhandlungen
NTS	=	New Testament Studies
OLZ	=	Orientalistische Literaturzeitung
Or	=	Orientalia
OrChr	=	Oriens Christianus
OrChrPer	=	Orientalia Christiana Periodica
OTS	=	Oudtestamentische Studien
PEQ	=	The Palestine Exploration Quarterly
RA	=	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	=	Revue Biblique
RBén	=	Revue Bénédictine
RechScRel	=	Recherches de Science Religieuse
RHE	=	Revue de l'Histoire Ecclésiastique
RHPhilRel	=	Revue d'Histoire et de Philosophie Relig.
RHR	=	Revue de l'Histoire des Religions
RScPhilT	=	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques
RScRel	=	Revue des Sciences Religieuses
RTPhil	=	Revue de Théologie et de Philosophie
SCat	=	Studia Catholica
ST	=	Studia Theologica
TGl	=	Theologie und Glaube
TLZ	=	Theologische Literaturzeitung
TQ	=	Theologische Quartalschrift
TRev	=	Theologische Revue
TrTZ	=	Trierer Theologische Zeitschrift
TRu	=	Theologische Rundschau
TWNT	=	Theologisches Wörterbuch zum NT.
TZBas	=	Theologische Zeitschrift, Basel
VD	=	Verbum Domini
VigChr	=	Vigiliae Christianae
VT	=	Vetus Testamentum
WO	=	Die Welt des Orients
ZA	=	Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	=	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	=	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	=	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZKT	=	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZRelGg	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZTK	=	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Biblische Zeitschrift / Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn

Exegese als theologische Aufgabe[1]

Von Otto Kuss

Vielleicht muß ich mich, was die Wahl des Themas angeht, zunächst einmal entschuldigen. Es soll von «Exegese als theologischer Aufgabe» die Rede sein; damit wird also eine grundsätzliche Frage aufgeworfen, und man würde es möglicherweise lieber sehen, wenn sich ein Neuankömmling mit der Diskussion einer spezielleren Problematik vorstellte. Aber anderseits wird es auch verständlich sein, daß sich jemand gerade in einem solchen – im eigenen Leben Epoche machenden – Augenblick die Frage vorlegt: Was tust du eigentlich? Welches sind die Fundamente deines Metiers?, und da es sich hier um das Neue Testament handelt, ist die zentrale Frage eben: Was ist eigentlich Exegese, speziell Exegese des Neuen Testamentes, im Rahmen des heutigen Ganzen der theologischen Disziplinen?

In der protestantischen Theologie, die, grundsätzlich ohne lehramtliche Fixierung, nach ihren Voraussetzungen bei aller Bindung an die Schrift den jeweiligen Zeitströmungen stärker preisgegeben ist und insofern einen äußerst empfindlichen Seismographen für die einer bestimmten Zeit aufgegebene Problematik darstellt, wird – zum Teil auch im Zusammenhang kontroverstheologischer Auseinandersetzungen und Gespräche – die Frage nach der rechten Schriftauslegung und ihren Prinzipien heute erneut lebhaft erörtert. Das Thema «Hermeneutik» ist ein Generalthema der gegenwärtigen Diskussion, an der auch Exegeten maßgebend beteiligt sind.

Wenn ich recht sehe, sind in der katholischen Theologie die grundsätzlichen Fragen, welche die Schrift betreffen, vorwiegend und auch maßgebend von der Dogmatik behandelt worden; eine deduktive Betrachtung hat – wie es scheint – immer den Vorrang vor einer mehr induktiven behauptet, die dem Exegeten, der sich mit den Schwierigkeiten des Einzeltextes herumschlagen muß, freilich mehr entsprechen würde. Nun wäre es sicherlich verwegen, eine solche – offenbar tief im Gefüge der katholischen Kirche wurzelnde – Ordnung zu übersehen oder gar zu durch-

[1] Antrittsvorlesung an der Ludwig-Maximilians-Universität in München am 11. Januar 1961.

brechen, und es ist auch ganz gewiß unmöglich, die Fülle der einschlägigen Fragen, welche eine moderne Hermeneutik – vor allem in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung – aufwirft, hier auch nur zu verzeichnen, aber es sei doch erlaubt, wenigstens den Versuch einer Standortbestimmung zu machen, so wie es sich aus der Perspektive eines Arbeitenden ausnimmt.

1

Vorauszuschicken ist dies:

Ohne daß hier übersehen werden soll, welche schwierige Problematik verbunden ist mit den beiden in sich zusammenhängenden Fragen: Was ist Theologie? und: Inwiefern ist Theologie Wissenschaft?, kann sich Exegese im Rahmen des gegenwärtigen Gesamtsystems der katholischen Theologie zuerst und zuletzt natürlich nur als theologisches Fach verstehen, und das heißt – man möge dem schlichten Exegeten zugute halten, wenn er sich einfach und unbeholfen ausdrückt –, daß der Exeget, von dem hier die Rede ist, nicht nur von menschlichen Meinungen über Gott und über göttliche Dinge berichtet – das muß Sache der Religionshistorie bleiben –, sondern daß er sich davon überzeugt hält: hier wird von Gott und den göttlichen Dingen selbst gesprochen, und zwar so, daß – alles in allem – *allein hier* sachgemäß von Gott und den göttlichen Dingen gesprochen wird, deshalb weil – das ist die gewiß nur dem Glauben zugängliche Voraussetzung des Alten und des Neuen Testamentes wie des Exegeten in dem hier gemeinten Sinne – allein hier auf eine völlig unvergleichbare Weise Gott selbst über Gott und die göttlichen Dinge spricht, weil es sich in der Schrift um Gottes Wort selber handelt. Die Schriften des Neuen Testamentes oder – vollständiger und da der Christ das Alte Testament nur vom Neuen Testament her sehen und verstehen kann – der Bibel überhaupt verkünden nach dieser Überzeugung, daß Gott durch Leben, Predigen, Leiden und Sterben Jesu von Nazareth, und zwar *lediglich, ausschließlich* durch Leben, Predigen, Leiden und Sterben Jesu von Nazareth den Menschen, und zwar grundsätzlich *allen* Menschen das Heil, und zwar das *einzig mögliche* und das *endgültige* Heil geschenkt hat.

Daß in der Schrift Gott selbst spricht, daß es sich im Alten und Neuen Testament in einem völlig unvergleichlichen Sinne um Gottes Wort selber handelt, über diese Voraussetzung ist also kein Streit möglich.

Die Frage ist: Wie muß man das für den hier zur Debatte stehenden Zusammenhang im einzelnen verstehen?

2

Fragt man mithin genauer nach der Aufgabe der Exegese als Fach im Kosmos der theologischen Disziplinen, so begegnet man zunächst dem Tatbestand, daß es alle Disziplinen der Theologie mit der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes zu tun haben. Sie werden allesamt ihrer Aufgabe nur so gerecht, daß sie für ihre Zwecke die Schrift als Quelle studieren und sie entsprechend auszuwerten suchen. Jede Disziplin verfügt dabei über gewisse Auslegungstraditionen, über bestimmte Deutungen bestimmter, vor allem für die spezielle Problematik des betreffenden Faches wichtiger Schriftstellen.

Das umfassendste Interesse hat hier die Dogmatik, welche im Grunde die in der Gegenwart gültige und verbindliche Auslegung der Schrift explizit wiedergibt. Sie zieht die für den gegenwärtigen Glaubensstand bedeutsamen Stellen der Schrift heran und fügt sie einem System ein, das wohl auf dem Boden der Schrift gewachsen ist, das sich aber im Laufe der Jahrhunderte vielen von außen kommenden Einflüssen öffnete, das die Resultate zahlreicher Kämpfe um das rechte Verständnis der Schrift – der Offenbarung überhaupt – verzeichnet und einbaut und damit nicht nur eine «uninteressierte», rein philologische und historische Auslegung der Schrift vornimmt, sondern sich auf eine – unmittelbar oder mittelbar – autoritative Auslegung der Schrift durch verbindliche Lehrentscheidungen stützt.

Die Moraltheologie ist naturgemäß an der ethischen Verkündigung der Schrift interessiert, sie stellt – zum mindesten einleitend – die Grundsätze dar, auf denen sich die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes aufbaut, sie entfaltet ein System der sittlichen Verwirklichung, so wie es in den einzelnen Schriften des Neuen Testamentes und schließlich im Neuen Testament als Gesamtheit grundgelegt ist, vor allem aber versucht sie dann immer von neuem die sittliche Predigt der Schrift in die «Sprache» der jeweiligen Gegenwart zu «übersetzen», die radikalen Forderungen des Evangeliums, die ursprünglich auch aus der Bedrängnis der unmittelbar bevorstehenden Endkatastrophe zu begreifen sind, in einer Weise zu interpretieren, die der fundamentalen Tatsache Rechnung trägt, daß die baldige Parusie ausgeblieben ist und daß also die Bedingungen des alten Äons fortdauern.

Das Kirchenrecht wird sich zum mindesten für seine grundlegenden Axiome jeweils nach einem Schriftbeweis umsehen. Es wird seine Auffassung von der hierarchischen Verfassung, den Ständen, vom Eherecht, vom Strafrecht u. a. als schriftgemäß darzustellen suchen und die detaillierten Bestimmungen der Kanones und ihrer Kommentatoren eben als unerläßlich für die Erhaltung des Ursprünglich-Gemeinten unter vielleicht neuen und andersartigen Bedingungen begreifen; es ergeben sich hier zahlreiche Parallelen zur Moraltheologie.

Grundlegend ist die Schrift für die Problematik der Fundamentaltheologie, und die Apologetik müht sich – der Exegese gewissermaßen für bestimmte Aufgaben der Auseinandersetzung mit modernen Zweiflern und Bestreitern zu Hilfe eilend – um eine Sicherung der biblischen Fundamente des Glaubens im grundsätzlichen wie im einzelnen. Das Interesse der Kirchengeschichte an der Schrift ist umfassend, sie beschreibt ja nichts anderes als die existenzielle Auslegung der Schrift im konkreten Leben der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch, die im lebendigen Tun sich verwirklichende Exegese der Schrift mit ihren Siegen und mit ihren Niederlagen. Die Liturgie verwendet die Schrift unaufhörlich, die liturgische Gemeindefeier ist überhaupt der Ort, an welchem dem Gläubigen die Schrift normalerweise begegnet; das war von Anfang an so, und der Gottesdienst der ersten Gemeinden ist zu einem guten Teil sogar der Ursprungsboden des Neuen Testamentes, wenn man sich auch hüten sollte, eine solche unbestreitbar richtige These zu übertreiben [2].

Von diesen und den übrigen Fächern der Gesamttheologie unterscheidet sich die Exegese also nicht einfach dadurch, daß sie es – allein – mit der Schrift zu tun bekommt, sondern sie unterscheidet sich von ihnen offenbar lediglich durch die Art und Weise, wie sie es mit der Schrift zu tun bekommt. Sie interessiert sich für die Schrift, insofern sie ein philologisches und historisches Dokument oder eine Zusammenstellung von solchen Dokumenten darstellt, und von den Einzelheiten der äußeren Überlieferung oder von der Geschichte des Zustandekommens des Kanons als einer geheiligten, mit göttlicher Autorität ausgestatteten Schriftensammlung ist ihr alles wichtig bis zu dem Ziel einer kontinuierlichen Auslegung der Texte aus dem zeitgeschichtlichen Milieu mit Hilfe

---

[2] Die liturgische Verwendung vieler biblischer Texte bietet dabei eine Reihe von spezifischen Problemen, die z. T. grundsätzlicher Natur sind, z. T. mit bestimmten Epochen und Richtungen der Exegese zusammenhängen und «historisch» erklärt werden können.

aller Mittel, welche die moderne Wissenschaft im profanen und im theologischen Bereich für die Lösung solcher Aufgaben entwickelt hat.

3

So streng nun daran festzuhalten ist, daß Exegese zunächst Exegese des Einzeltextes darstellt und daß sie sich zuerst immer mit der kleinsten Einheit beschäftigt: der einzelnen Schrift, dem einzelnen Kapitel, dem einzelnen Vers in seinem konkreten Zusammenhang, daß sie also grundsätzlich von unten anfängt, so kann anderseits nicht geleugnet werden, daß es zuletzt eine rechte Auslegung des einzelnen nicht gibt, wenn das Ganze als Ganzes nicht verstanden ist. Die Einzelexegese wird also immer schon wieder die Theologie des Gesamtdokumentes zu erfassen suchen, und das Verständnis des Gesamtdokumentes wird immer auch auf die Exegese der einzelnen Stelle einwirken. Die Einzelexegese wird notwendig zu einem Verständnis der theologischen Aussagen des Gesamtdokumentes, zu einer «Theologie» des Gesamtdokumentes führen. Auf diesem Wege wird sich das Neue Testament schließlich als eine Sammlung verschiedener und verschiedenartiger theologischer Entwürfe präsentieren, die je für sich sorgfältig aus der Einzelexegese heraus beschrieben werden müssen, und zuletzt wird sich das Problem stellen, ob es in diesen Verschiedenheiten etwas Gemeinsames gibt, ob also hinter diesen Theologien – also etwa der Theologie des Paulus, der Synoptiker, des Johannesevangeliums usw. – eine gemeinsame Theologie steckt und wie sie aussieht.

Spricht man von einer Theologie des Neuen Testamentes, so meint man also im allgemeinen eine aus der Einzelexegese erarbeitete Darstellung der verschiedenen Theologien der Einzelschriften bzw. Schriftengruppen, und darüber hinaus die in diesen mannigfaltigen theologischen Konzeptionen zutage tretende Gesamttheologie des Neuen Testamentes. Theologie des Neuen Testamentes, der Bibel überhaupt, unterscheidet sich also sehr deutlich von der Dogmatik. Theologie des Neuen Testamentes gibt nicht einfach wieder, was im Neuen Testament Theologie in unserem Sinne ist, sondern sie beschreibt den Gedankengehalt des Neuen Testamentes aus der Sicht des Neuen Testamentes selber, sie ist – auf die Dogmatik bezogen – gewissermaßen potentielle Dogmatik.

Man könnte nun an sich zu dem naheliegenden Schluß kommen: Eine mit philosophischer und historischer Akribie aus den Quellen, d. h. aus dem Text des Neuen Testamentes gearbeitete

Theologie des Neuen Testaments muß den ganzen Inhalt der von Gott uns zugedachten Verkündigung wiedergeben. Eine solche Theologie muß also mit der Dogmatik identisch sein, und was sie nicht umfaßt, kann auch nicht zu einer rechten Dogmatik gehören. Bestenfalls wäre die Dogmatik eine mit einem Storchschnabel verhältnisgetreu vergrößerte Theologie des Neuen Testamentes, bzw. der Bibel. Aber so ist es nicht, und es ist von großer Wichtigkeit zu begreifen, warum das nicht so ist.

4

Zunächst:

Wer das Neue Testament auslegt – und was hier vom Neuen Testament gesagt wird, gilt im allgemeinen auch vom Alten Testament, also von der Bibel allgemein –, begegnet nicht nur dem Neuen Testament selber, er begegnet immer schon vorausgehenden Auslegungen, er muß sich also nicht nur mit dem Neuen Testament als solchem, sondern immer auch mit diesen schon vorhandenen Interpretationen auseinandersetzen. Dabei ergibt sich sogleich, daß diese Interpretationen auf mannigfache Weise voneinander abweichen, daß sie häufig nicht in Einklang zu bringen sind, ja daß sie in direktem Widerspruch zueinander stehen.

Verständlicherweise erhebt sich alsbald auch hier die Frage, ob es denn nicht möglich sein sollte, aus diesem merkwürdigen Durcheinander auf wissenschaftlichem Wege herauszukommen, mit einer rein philologischen und historischen Methode exakte und unbestreitbare Auskünfte zu gewinnen, durch eine immer sorgfältigere Exegese das Gemeinte völlig eindeutig und genau zu fixieren, in allen Streitfällen einfach in einem methodischen Verhör der Texte zu erheben, wie es sich exakt verhalte, wer recht habe.

Nichts liegt näher als das. Aber zugleich: nichts ist schwieriger als das.

Und zwar zunächst natürlich deshalb, weil Texte überhaupt häufig verschieden verstanden werden können. Es gibt auch bei der Interpretation des Homer, des Thukydides, des Platon – oder wen immer wir hier nennen wollen – Divergenzen, die darauf beruhen, daß der einfache Wortlaut nicht eindeutig ist und verschiedenen Auffassungen Raum bietet. Aber darüber hinaus stoßen wir hier bei der Bibel auf einen Tatbestand, der sowohl für das Verständnis der Eigenart des Neuen Testamentes als einer für alle Zeiten gültigen Offenbarungsurkunde als auch für das Verständnis

des Verhältnisses «Schrift – Lehre der Kirche» von großer grundsätzlicher Bedeutung ist.

Es erweist sich nämlich, daß die Verkündigung des Neuen Testamentes, welche in einer Reihe von selbständigen Ausprägungen vorliegt, eine Fülle von Fragen offenläßt, und zwar nicht nur nebensächlichen, sondern auch sehr wesentlichen Fragen, welche im Laufe der Zeit drängend werden und einen verbindlichen Bescheid verlangen. Sie können auf die Dauer nicht – wie etwa bei Homer u. a. – unbeantwortet gelassen werden; denn es handelt sich um die Frage des Heils.

Der Tatbestand ist verwickelt und müßte von einem Dogmenhistoriker dargestellt werden, aber er interessiert naturgemäß auch den Exegeten sehr wesentlich. Die Thematik umfaßt grundsätzlich die gesamte Glaubens- und Sittenlehre; hier sei nur verwiesen auf einige zentrale Probleme: Wer ist Jesus? Wie ist das Verhältnis Jesu zu Gott, des Sohnes zum Vater zu verstehen? Ist die Formel ὁμοούσιος oder ist die Formel ὁμοιούσιος schriftgemäß? Was ist das Pneuma? Ist es Kraft oder Person oder beides? Wie stehen Gott, Jesus, Pneuma zueinander? Was geschieht mit den Glaubenden, welche sündigen? Wer spendet gültig Sakramente? Wieviel Sakramente gibt es? Was ist die Eucharistie? Ist die Leitung der Kirche – um es einmal ganz grob auszudrücken – charismatisch oder institutionell zu verstehen?

Antworten auf solche und hundert ähnliche Fragen werden naturgemäß zuerst in der Schrift gesucht. Aber nun ergibt sich die verwirrende Tatsache, daß sich in allen oder vielen der angedeuteten Streitfälle ganz entgegengesetzte Richtungen auf die gleiche Schrift berufen, und es ist bei einer objektiven Prüfung des Sachverhalts durchaus nicht immer einfach oder gar selbstverständlich zu entscheiden, wer in diesem oder jenem Punkt die Schrift richtig auslegt. Es scheint sich herauszustellen, daß es keineswegs durchgehende exegetische Unfähigkeit ist, welche Häretiker zu ihren – von der Großkirche abgelehnten – Schlußfolgerungen auf Grund biblischer Texte kommen läßt, und mit einiger Wahrscheinlichkeit ergibt sich also, daß auf manche – und zwar zum Teil recht zentrale – Fragen mehrere Antworten aus der Schrift möglich sind, und zwar Antworten, die erheblich divergieren [3].

---

3 Die Schwierigkeiten, die sich aus diesem Tatbestand für eine hieb- und stichfeste Begründung des kirchlichen Standpunktes aus der Schrift bei Auseinandersetzungen mit häretischen Gruppen ergeben, sind von jeher empfunden worden. Tertullian, der als Jurist sehr genau weiß, wie zahlreich die Möglichkeiten sind, sich einen Text gefügig zu machen – selbst wenn er wie ein Gesetzestext so eindeutig wie nur möglich formuliert sein sollte –, verzweifelt ganz

Das ist für den Exegeten – aber nicht nur für den Exegeten – ein reichlich beunruhigender Sachverhalt.

Wie ist er zu erklären?

5

Vorerst noch einmal:

Die Schrift zeichnet sich weithin nicht so sehr durch die Genauigkeit ihrer Begriffssprache und ihrer Formulierungen aus, sondern vielmehr durch den Reichtum und die Vielfalt ihrer Sprache in Bildern und Gleichnissen. Diese – wenn wir an das Neue Testament denken – Epoche des Überfallenseins von einer unerhörten Erfahrung hat wenig Zeit und Interesse für begriffliche Feinheiten. Die Fülle des Besitzes, der überströmende Reichtum, die Neuheit des grundlegenden Erlebnisses im neutestamentlichen Zeitalter lassen viele Fragen noch ungefragt, viele Probleme, die später kapitale Bedeutung bekommen, noch ungestellt.

Also:

Die Begrifflichkeit der biblischen Schriften ist häufig «weich», unscharf, unsystematisch, zufällig, volkstümlich unbefangen. Und nochmals: zahlreiche Fragen, die später im Laufe der Entwicklung wichtig wurden, werden in der Schrift noch nicht aktuell, es wird mit ihnen noch nicht gerechnet[4], so daß – im Hinblick auf diese späteren Probleme – die Ausdrucksweise der Schrift sorglos ist.

6

Daß die Schrift in zahlreichen Fällen keine eindeutige Antwort auf lebenswichtige Fragen bereithält, ist die unbestreitbare Erfahrung der nach-neutestamentlichen Dogmengeschichte, und das gilt schon für den Fall, daß die Schrift als Ganzes akzeptiert wird auf eine Weise, daß man sie im strengsten Sinne als inspiriert ansieht. Die Situation wird noch komplizierter, wenn die Schrift – wenigstens grundsätzlich – nicht in ihrer Ganzheit als schlechthin verbindlich gilt, sondern wenn aus dogmatischen oder historischen Gründen innerhalb der Schrift ein Gültigkeitsgefälle konstatiert wird, wenn man also zwischen Verbindlichem und Un-

---

offen daran, in Streitfällen auf dem Wege der Diskussion den richtigen – mit der Lehre der Kirche übereinstimmenden – Schriftsinn zu eruieren; er sucht die Entscheidung also schon im «Vorfeld» (de praescriptione haereticorum).

[4] Hier wäre mit großem Nutzen auf die Analogie des Rechtes hinzuweisen. Auch das Gesetz kann ja nicht im voraus auf alle Eventualitäten eingerichtet sein. Wenn man in Streitfällen also nicht ad hoc ein besonderes Gesetz machen will, muß man die Antwort aus den vorhandenen Texten erschließen, und wo Ansicht gegen Ansicht steht, wird einer bestimmten Instanz Entscheidungsgewalt eingeräumt, durch die u. U. neues Recht gesetzt wird.

verbindlichem oder zwischen Verbindlichem und Weniger-Verbindlichem scheidet.

Für eine solche Schichtenwertung innerhalb der Bibel, innerhalb des Neuen Testamentes können dogmatische Gründe maßgebend sein, etwa bei Marcion, der das Alte Testament verwirft und sich ein eigenes Neues Testament zurechtmacht, welches nunmehr ganz seiner Lehre entspricht, oder – hier handelt es sich freilich um eine ganz andere Größenordnung – in der reformatorischen Theologie, welche von der lutherisch verstandenen «Rechtfertigung allein auf Grund von Glauben» ein «Gefälle» der Schriften des Neuen Testamentes in Bezug auf die dogmatische Relevanz für das reformatorische Grunddogma konstatiert, so daß etwa Jakobusbrief, Apokalypse, Hebräerbrief gewissermaßen «unter den Strich» geraten.

Eine Schichtenwertung kann veranlaßt sein durch historische Überlegungen, etwa bei manchen Gruppen der sog. «liberalen» Theologie oder bei Richtungen, die mit mehr oder weniger Recht sich davon herleiten. Jesus wird hier gegen die Gemeinde gestellt; allein der ipsissima vox Jesu, die auf Grund der Prinzipien der historisch-kritischen Methode aus dem Überlieferungsganzen herausdestilliert wird, kann jene Verbindlichkeit zugemessen werden, die einst der ganzen Bibel, dem ganzen Neuen Testament zukam. Die ältesten Logiensammlungen und das Markusevangelium werden als – freilich schon weithin durch Gemeindeinteressen bestimmter – Grundstock der Überlieferung angesehen, aus dem abgeleitet wird, was dem wahren Jesus, dem historischen Jesus zugehört. Das Matthäusevangelium und das Lukasevangelium sind in noch höherem Maße «tendenziöse» Alterationen der jesuanischen Urbotschaft. Das Johannesevangelium stellt eine akute Gnostisierung der schlichten Verkündigung Jesu dar, die nicht nur das, was sie sagen will, in Form von fingierten Reden Jesu wiedergibt, sondern auch Wundertraditionen transformiert.

Man kann in der Konsequenz solcher Theorien etwa eine «innere Grenze des Kanons» im Neuen Testament konstatieren, bestimmten Aussagen – z. B. der Jungfrauengeburt, der Höllenfahrt Christi – die Verbindlichkeit bestreiten. Hierher gehört auch die sehr bedeutsame und offenbar noch bei weitem nicht erledigte, sondern z. Z. eher durch eine Art Erschöpftheitsperiode charakterisierte Problematik, die mit dem Schlagwort «Entmythologisierung» bezeichnet wird.

Nun ist bei der Beurteilung solcher und ähnlicher Anschauungen keineswegs zu verkennen, daß nahezu überall auch immer auf

Richtiges hingewiesen wird. Es steht ja außer Frage, daß die Gemeinde schon früh die Überlieferung von Jesus interpretiert hat, und auch in einer «konservativen» Forschung wird praktisch mit einem «Gültigkeitsgefälle» gerechnet, wenn man etwa in Rechnung stellt, daß in der Geschichte des frühesten Christentums die Naheschatologie, die Erwartung des baldigen Endes, abgelöst wird von der Erkenntnis, daß die Parusie sich verzögert, ja daß sie – vorläufig – ganz ausbleibt, wenn man sich klar macht, daß – z. T. im Zusammenhang eines solchen Wandels im Verständnis der Situation – im Laufe der Entwicklung der nach-neutestamentlichen Kirche die juristischen und institutionellen Elemente innerhalb der Gemeinde des Neuen Testamentes gegenüber den charismatischen in den Vordergrund treten, wenn die radikalen sittlichen Weisungen Jesu – etwa in der Bergpredigt – so interpretiert werden, daß sie unter den Bedingungen des fortdauernden alten Äons verwirklicht werden können, wenigstens annäherungsweise oder von bestimmten Gruppen, u. a. m.

Auf Grund solcher Überlegungen ist gesagt worden, das Neue Testament biete schließlich die Grundlage für jede der zahlreichen Denominationen im Christentum, und das ist bei weitem nicht so falsch, wie es von einer kurzschlüssigen Apologetik angesehen wird, vor allem eben dann nicht, wenn man – wie oben erwähnt – das Neue Testament nicht im Sinne einer – grundsätzlich jeden Irrtum ausschließenden – Verbalinspiration als Ganzes mit allen seinen Teilen als verbindlich ansieht und um jeden Preis eine Einheit herzustellen sucht. Wenn man der Auffassung ist, das konkrete Neue Testament sei nicht eine Art Kodex der offenbarten Wahrheit, sondern *in* dem konkreten Neuen Testament stehe irgendwo die Wahrheit auch für mich, für uns, und es komme eben nur darauf an, die Wahrheit methodisch aus dem Ganzen herauszupräparieren, also Wesentliches und Unwesentliches voneinander zu trennen, Verbindliches von Unverbindlichem zu unterscheiden – und dabei wird das Kriterium, nach dem unterschieden wird, ganz von dem subjektiven Urteil des Einzelnen oder der einzelnen Gruppe bestimmt –, dann allerdings kann man mit Recht sagen, daß sich alle christlichen Gemeinschaften ungeachtet aller Differenzen in der Lehre auf dasselbe Neue Testament berufen können.

7

Da der Text der Bibel, des Neuen Testamentes, so wie er dasteht, also auf eine ganze Reihe von Fragen, die später und immerfort auftauchen, gar nicht oder doch nur unzulänglich antwortet, gibt

es immer wieder – und zwar nicht nur in Nebensachen, sondern auch bei Fragen erster Ordnung – Verlegenheiten, Interpretationsschwierigkeiten, Meinungsverschiedenheiten, Streit, Notstände.

Man könnte nun auf den relativ einfachen, sich gewissermaßen selbst anbietenden und zudem überaus verlockenden Ausweg verfallen, die Schrift müsse, so wie sie nun einmal ist, ausreichen; eben was der Mensch bei einem frommen, ganz dem Worte Gottes hingegebenen Studium der Schrift erfährt, sei genau das, was ihm an Offenbarungswahrheiten zugemessen ist, und wo trotz gewissenhafter Prüfung der Texte Sicherheit nicht zu erreichen sei, dort habe Gott die Unsicherheit der Glaubenden offensichtlich gewollt oder doch nicht verhindert, vielleicht um die Sicherheit nicht zur Gefahr werden zu lassen, um das Gehör zu schärfen, um die Aufmerksamkeit wachzuhalten.

Aber wer das sagt, muß entschlossen die Zerrissenheit der christlichen Gemeinschaften als von Gott intendiert annehmen, er muß darüber hinwegsehen, daß sich im Neuen Testament, genauer freilich: daß sich in den einzelnen Schriften des Neuen Testamentes [5] jeweils eine klare Tendenz zu einer kirchlichen Einheit zeigt, daß im Neuen Testament, oder präziser: in den einzelnen Schriften des Neuen Testamentes, vollkommen deutlich mit dem Faktum der Irrlehre gerechnet wird, daß nach der Überzeugung aller Autoren des Neuen Testamentes die richtige Lehre also gefährdet ist und sich unaufhörlich gegen Alterationen verteidigen muß, welche den Heilswert der Botschaft nicht nur destruieren, sondern in sein Gegenteil verkehren.

Die Kirche hat also mit Recht seit dem Augenblick, in dem sie zu existieren beginnt, den Bereich der verpflichtenden, unabdingbaren Glaubensinhalte umschrieben und immer wieder und immer genauer gegen das, was sie als Verfälschungen ansehen muß, abgegrenzt. Sie hat – und nicht nur die katholische Kirche, sondern auch jede andere, in der Lehre abweichende Gemeinschaft hat das getan – Entscheidungen gefällt und sich mit der Unsicherheit nicht

---

[5] Die theologische Einheit des Neuen Testamentes ist weder ein Faktum noch ein Problem des Neuen Testamentes selbst. Die Einheit, von der etwa Joh 17 spricht, stellt sich einer differenzierenden Betrachtung als eine Einheit gewissermaßen «unter der Theologie des Johannesevangeliums» dar; von den anderen Theologien im Neuen Testament ist expressis verbis nicht die Rede. Die Einheit des Neuen Testamentes imponiert nicht als selbstverständliches Ergebnis theologischer oder historisch-kritischer Forschung, sondern sie ist – was zum mindesten zunächst den Erkenntnisweg angeht – ein Reflex der Einheit der hierarchisch verfaßten Kirche des zweiten Jahrhunderts, welche – in z. T. schwierigen Kämpfen, die sich dann vereinzelt bis in das vierte Jahrhundert hinziehen sollten – die einzelnen Schriften mit ihren verschiedenartigen Theologien als zur «Schrift» gehörig erkennt.

zufrieden gegeben. Wo nämlich grundsätzlich Unsicherheit herrscht, wo unzulängliche Prämissen eine sichere Entscheidung einfach nicht gestatten, kann, ja muß es rasch zu einer u. U. falschen Sicherheit subjektiver Art kommen. Der Einzelne, bzw. die einzelne Gruppe, wählt aus den durch die Unsicherheit des Textes gegebenen Möglichkeiten eine als die von Gott gemeinte aus und legt sich fest, während sich andere jeweils für andere Möglichkeiten entscheiden. Je nach der Bedeutung der Differenzen sind Verwirrung, Streit, schließlich Spaltung unvermeidlich. In dringenden Notständen, die sich auf Grund dieser Eigenart der aus einer schriftlichen Quelle abgeleiteten Erkenntnis ergeben und welche die ganze Kirche bis in ihre Fundamente bewegen können, muß demnach gehandelt werden; es muß dem Einzelnen, der fragt, was Gott denn nun hier oder da wirklich und exakt gemeint hat, eine verbindliche Auskunft gegeben werden. Das ist nun immer wieder geschehen durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. In bestimmten Gefahrensituationen hat die Kirche Unsicherheiten durch Fixierung beseitigt, durch autoritative Fixierungen, durch Entscheidungen, Abstimmungen, Beschlüsse, welche in manchem an das Verfahren eines obersten Gerichtshofes erinnern und nicht einfach die Methoden der philologisch-historischen Forschung anwenden, so wenig sie – etwa in dem der Entscheidung vorausgehenden, vorbereitenden Stadium – von ihnen abzusehen brauchen.

Die Erhebung dessen, was in der Schrift steht, erfolgt also im Leben der Kirche nicht allein durch immer genauere philologische und historische Exegese, sondern in wesentlichen Punkten durch Festlegungen, Entscheidungen, Abstimmungen, z. T. durch Mehrheitsbeschlüsse. Es gibt demnach – so könnte man das Gemeinte zu formulieren versuchen – nicht nur die Exegese in der Art, wie eben schriftliche Quellen exegesiert werden, sondern, weil es sich um das Heil handelt, auch eine aus dem Ganzen des konkreten Lebens der Kirche hervorwachsende, eine gewissermaßen «existenzielle» Exegese – verzeihen Sie das Modewort. Eine gefährliche Situation, eine akute Krise, die durch eine häufig auf Unsicherheiten des Textes basierende Schriftauslegung hervorgerufen wird oder sich doch auf eine solche Schriftauslegung stützt, zwingt zu einer Exaktheit, die u. U. weit über das hinausgeht, was der Text für sich genommen hergibt. Es besteht hier offenbar auch eine Relation zwischen Situation und Text. Durch bestimmte Situationen werden bestimmte Gehalte der Schrift besonders scharf beleuchtet, ja bestimmte Zeiten scheinen zu bestimmten Glaubensinhalten ein

besonderes Verhältnis zu haben. Die konkrete Situation hat also eine eminent heuristische Funktion, sie ist gewissermaßen «Hebamme» der Wahrheit, um ein sokratisches Gleichnis zu verwenden, und gerade die bewegten Perioden der Kirchen- und Dogmengeschichte fördern – zuweilen «mit Blut und Tränen» – jene notwendige Klarheit, welche einer rein fachexegetischen Bemühung nicht gelingt und auch nicht gelingen kann. Man könnte versucht sein, ein – vielleicht verwegenes und den Tatbestand möglicherweise über Gebühr dramatisierendes – Bild zu gebrauchen: um der Schrift alles das abzunehmen, was sie an Offenbarungswahrheit für uns birgt, ist in zahlreichen Fällen das Handwerkszeug des einzelnen Exegeten zu schwach, es bedarf dann stärkerer Kräfte, gewissermaßen der hydraulischen Presse der kirchengeschichtlichen, zuweilen Völker und Länder bewegenden Gefahrenlage[6].

Was sich bei diesem Prozeß im Laufe der Zeit ergibt, ist ein Kosmos von Glaubensinhalten, die teils auf Grund «einfacher», «freier», wissenschaftlicher, philologisch-historischer Schriftauslegung, teils auf Grund von «situationsgebundener» und autoritativer Schriftauslegung gewonnen werden, und es wird daher wohl der Weg aus der Schrift zu dem späteren Resultat einsichtig gemacht werden können, es wird aber nicht ebenso leicht in allen Fällen gelingen, den gegenwärtigen Glaubensinhalt mit rein philologischen und historischen Mitteln als den notwendigen, den einzig möglichen Inhalt der Schrift verständlich zu machen.

Eine kurzschlüssige und allzu beflissen apologetische Exegese hat häufig so getan, als stünde das, was die Dogmatik zu sagen

---

[6] In diesem Zusammenhang soll wieder darauf aufmerksam gemacht werden, daß die Schriften der Bibel – im Gegensatz zu einer systematischen Dogmatik, die es konkret freilich auch nicht im leeren Raum gibt und die jeweils die Spuren einer Begegnung mit spezifischen Zeitmeinungen und Zeitirrtümern nicht verleugnen kann – daß also die Schriften der Bibel situationsgebundene Schriften sind. Das ganze Neue Testament etwa ist aus konkreten Situationen heraus- und in konkrete Situationen hineingesprochen. Die einzelnen Schriften werden bis in ihre Fundamente bestimmt durch die Auseinandersetzung mit konkreten Gegnern; das gilt für das grundlegende Stadium der Offenbarung (etwa: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde . . . , ich aber sage euch . . . ; oder: Gerechtigkeit nicht auf Grund von Werken des Gesetzes, sondern auf Grund von Glauben; oder: die theologische Frontstellung des Johannesevangeliums gegen «die Juden») wie für die folgende innerchristliche Erschließung des Offenbarungsinhalts (vgl. etwa die Gesetzestheologie des Galaterbriefes oder des Matthäusevangeliums, die Pneumalehre der paulinischen Hauptbriefe, die Christologie des Kolosserbriefes, die in den Pastoralbriefen intendierte Gemeindeverfassung, die Ekklesiologie des Epheserbriefes). Das «Neue» wird im Gespräch mit dem «Alten», Vorchristlichen, Nichtchristlichen, zum Verständnis gebracht, es wird erklärt, was etwa das «Neue» in bezug auf das «Alte» nicht ist, und anderseits wird der Inhalt der neuen Offenbarung festgehalten, indem er «neuen» innerchristlichen Interpretationen gegenüber als das «Alte», ursprünglich und immer Gemeinte hervorgehoben wird – in diesem differenzierten Prozeß entfaltet sich die Botschaft mehr und mehr zur Lehre.

hat, schon mehr oder weniger explicite in der Schrift. Wenn eine solche Haltung auch verständlich werden kann aus der Überzeugung, daß in der Schrift zuletzt gemeint sein muß, was die gegenwärtige Lehre der katholischen Kirche sagt, so wäre die Exegese als Fach doch überfordert, wenn man von ihr erwarten wollte, sie solle oder könne mit philologisch-historischen Mitteln den konkreten Inhalt der gegenwärtigen Lehre in allen Einzelheiten als das einzig Mögliche aus der Schrift entwickeln. Eine erneute Erhellung des Verhältnisses des gegenwärtigen Glaubensbekenntnisses der katholischen Kirche zu der Schrift ist für die Exegese von hervorragender Bedeutung; wenn ganz klar wird, daß die Erhebung des in der Schrift Gemeinten, das voraussetzungsgemäß mit der Lehre der Kirche identisch sein muß, nicht allein Sache der Exegese ist, sondern immer auch auf Determinationen von – rein exegetisch gesehen – ambivalenten Sachverhalten beruhen kann, wird von der Exegese als Fach, die sich vor allem als philologische und historische Disziplin versteht, eine Last genommen werden, die ihr das Atmen zuweilen schwer gemacht hat.

8

Wenn man zu umschreiben versucht, welches die Aufgabe der Exegese als Fach im Kosmos der theologischen Disziplinen ist, wird man sich nicht ohne Nutzen einige Auffassungen vergegenwärtigen, die man vielleicht als «Fehlformen der Exegese» bezeichnen könnte.

Es gibt eine Exegese, die sich streng philologisch und exakt historisch auf die Erklärung des Wortlauts beschränkt, sie ist an dem Aufweis einer Verbindungslinie zwischen konkreter kirchlicher Lehre und Schrift nicht eigentlich interessiert, sie legt den Text aus, stellt die Tatbestände fest – das alles mit strenger philologischer und historischer Methode – und zieht sich dann zurück. Man könnte eine solche Haltung als eine im philologisch-historischen Sinne positivistische charakterisieren, die nun eben zweifellos auch ihr Recht hat, die aber – kirchlich gesehen – so lange eine Fehlform von Exegese bleibt, als sie sich weigert, die Schrift als Beginn anzusehen, als den Boden einer Entwicklung, die in der konkreten kirchlichen Lehre ihren einzig legitimen Ausdruck findet.

Gar nicht so weit entfernt von einem solchen exegetischen Positivismus philologisch-historischer Observanz ist ein Biblizismus, der die Schrift als Ganzes und im Einzelnen «einfach»

hinnimmt und von der Entfaltung der Lehre nichts wissen will. Ein solcher Biblizismus versucht der Unverbindlichkeit und dem Relativismus einer rein positivistischen Exegese und anderseits auch dem Streit um spätere Dogmen zu entfliehen; er meint häufig, man könne von der historischen Problematik absehen, da sie störend und unfromm sei und von dem wahren Geist der Schrift entferne. Diese Haltung möchte dem Ärgernis des historisch-kritischen Anstoßes entgehen und in der Pietät des schlichten Hinnehmens des Wortes Gottes sich beruhigen.

Jedoch, ein solcher biblizistischer Positivismus übersieht, daß die Erforschung der Schrift nach den Methoden moderner philologischer und historischer Kritik eine unumgängliche Forderung – nicht zuletzt einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation – ist und daß man legitim niemals an dieser von der Zeit gestellten Aufgabe vorbeikommt, sondern daß man seine Freiheit nur gewinnen kann, wenn man diese Aufgabe annimmt. Die Rede «Wir wollen ganz einfach sehen, was dasteht» oder «Welches ist der reine, schlichte Wortsinn?» muß in zahlreichen Fällen eine Naivität bleiben, denn eben «was dasteht», «der reine schlichte Wortsinn» ist sehr häufig – und zwar nicht nur in nebensächlichen Punkten – fragwürdig, umstritten, oder gar völlig dunkel.

Weit verbreitet ist eine nach ihrer führenden Tendenz a p o l o g e t i s c h e E x e g e s e. Sie müht sich vor allem darum, Schrifterklärungen, welche die Lehre der Kirche in Gefahr bringen oder doch in Gefahr zu bringen scheinen[7], zurückzuweisen. Nun ist von jeher Schriftauslegung auch apologetisch und polemisch. Immer schon stößt nämlich – wie oben erwähnt – jede Schriftauslegung auf eine andere, vor allem, wenn es sich um wesentliche Dinge handelt. Die Schriftauslegung des Neuen Testamentes – bei Paulus, bei den Synoptikern, im Johannesevangelium usw. – ist weitgehend apologetisch-polemisch. Kirchliche Schriftauslegung ist also zu Recht auch immer auf die Abwehr solcher Auslegungen gerichtet, welche der Glaubensverkündigung der jeweils gegenwärtigen konkreten Kirche nicht entsprechen.

---

[7] In der Tat wird man zwischen objektiver und subjektiver Gefährdung unterscheiden müssen. Was subjektiv als Gefährdung empfunden wird, muß es nicht notwendig objektiv sein. Das Schulbeispiel ist die deutliche Veränderung in der Beurteilung des genauen Wahrheitswertes der Genesisberichte von der Weltschöpfung. Ganz grob gesagt: die Auffassung, die vor zweihundert oder hundert Jahren herrschend war, unterscheidet sich von der gegenwärtigen recht erheblich; es wäre sehr nützlich, eine Geschichte der Exegese dieser Texte vorzulegen, einer Exegese, welche den fortschreitenden naturwissenschaftlichen Erkenntnissen immer zögernd, aber unaufhaltsam gefolgt ist. Das wäre auch ein exakter Beitrag zur Definition des Begriffes «Irrtumslosigkeit», der ja in gewissen Bereichen ganz offensichtlich in einer Relation zu dem konkreten Wissensstande einer Epoche steht.

Apologetik hat freilich zumeist ein doppeltes Gesicht: sie ist retardierend, zwingt zur Prüfung, zerstört Radikalismen, aber sie kann auch wichtige Fortschritte verkennen oder gar zu verhindern suchen, so daß die Führung in der Forschung auf andere übergeht. Zweifellos hat die katholische Exegese gar zu lange einer veralteten Apologetik angehangen. Nach dem grandiosen Beginn der modernen historisch-kritischen Exegese, welche allgemein durch den Namen des französischen Katholiken und Oratorianers Richard Simon (gest. 1712) bezeichnet wird, hat sich die katholische Exegese leider allzusehr in Repristinationen und in Apologetik ausgegeben. Heute scheint das in einem gewissen Umfang anders geworden zu sein. Die katholische Exegese hat die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung vielfach übernehmen müssen und übernommen, und die besonnene «protestantische Exegese» – obwohl es das als abgeschlossene, fixierte und jederzeit greifbare Einheit naturgemäß gar nicht gibt – ist ihrerseits z. T. von manchen extremen Standpunkten abgerückt. Die Rezeption der Resultate der historisch-kritischen Exegese ist auf der ganzen Welt vorangeschritten, so daß unter Exegeten aller Richtungen ein überaus weitgehender consensus exegeticus zu konstatieren ist.

Es gibt in Deutschland einen katholischen und einen protestantischen Arbeitskreis für kontroverstheologische Fragen, der katholische im wesentlichen getragen von den Fakultäten in München und Münster, der evangelische von den Fakultäten in Heidelberg und Erlangen, die sich alljährlich zu einer dreitägigen Tagung treffen, um gemeinsam über ein umschriebenes kontroverstheologisches Thema zu verhandeln. Der erste Tag ist den exegetischen Referaten gewidmet, der zweite den dogmatischen. Bei den exegetischen Referaten ist nun die Übereinstimmung der jeweiligen beiden Referenten – des katholischen und des protestantischen – häufig ganz erstaunlich. Ich erinnere mich dabei mit Vergnügen an den Ausspruch eines evangelischen Kollegen am Abend des ersten, des exegetischen Tages. Die Teilnehmer waren bewegt von der inneren gegenseitigen Nähe der beiderseitigen exegetischen Referate, und jemand meinte: «Da ist eigentlich keine Kontroverse mehr; da stehen wir ganz nahe beisammen!» Darauf sagte ein anderer: «Herr Kollege, beunruhigen Sie sich nicht – morgen kommen die Dogmatiker, die bringen uns schon wieder auseinander!»

In einer solchen Bemerkung kann die ganze Problematik auf einmal sichtbar werden, welche in der Divergenz zwischen Ursprungssituation und deren geschichtlicher Verarbeitung und Fixierung durch die konkrete Kirche liegt – um es einmal so auszu-

drücken. Wenn der Ausspruch des verehrten Kollegen mehr als ein Scherz hätte sein sollen, so würde er zeigen, daß sein Urheber die Notwendigkeit des dogmatischen Prozesses, die Unausweichlichkeit der dogmatischen Fixierung nicht genügend in Rechnung stellt; der Sprecher würde also einfach nicht begriffen haben, daß die Dogmatik auch auf Schriftauslegung basiert und daß Schriftauslegung nicht nur aus analytischen Urteilen besteht. Sollte in dem Bonmot grundsätzlich ein berechtigter Tadel liegen, dann müßten Theologie des Neuen Testamentes (oder der Bibel) und Dogmatik identisch sein – aber eben das ist grundsätzlich nicht der Fall.

Die kirchliche Theologie wird also auf eine Verteidigung ihrer Positionen auf Grund der Schrift und der Schrift gegenüber niemals verzichten können; sie wird verständlich machen müssen, wie sie ihre verbindlichen Aussagen aus der Schrift ableitet und wie sie ihr Recht begründet, andere, ja ihrem eigenen Verständnis geradezu widersprechende Interpretationen abzulehnen oder zu verurteilen. Hier wird kirchliche Exegese, auch wo sie sich als einzelnes Fach im Ganzen der theologischen Disziplinen streng auf ihre methodische Aufgabe beschränken muß, der Dogmatik und der Apologetik manchen wertvollen Dienst leisten können, vielleicht einfach dadurch, daß sie exegetisch den Raum für die dogmatische Feststellung offenhält. Es wird u. U. der einzelne Schriftbeweis den Gegner nicht zu überzeugen vermögen, und dann wird klar hervorzuheben sein, daß philologisch-historische Exegese und kirchlich-existenzielle Exegese nicht schlechthin identisch sind, so wenig das kirchliche Verständnis der Schrift als eines Ganzen auch in solchen Fällen die Feststellung eines akuten inneren Widerspruchs zulassen wird.

Hier und da begegnet in verschiedenen Formen eine neue Art *spekulativer Exegese*, die den Tatbestand nicht einfach feststellt, sondern mannigfache Erweiterungen vornimmt, häufig in der Meinung, es handle sich noch immer um eine strenge Auslegung des Textes. Es ist das zuweilen eine Art romantischen Zurückgehens in eine Zeit, da die Exegese noch die ganze Theologie oder die eigentliche Theologie dargestellt haben soll.

Bei einem solchen Bemühen macht sich verständlicherweise auch immer wieder die Tendenz geltend, soweit als möglich in der Sprache der Bibel zu sprechen, ja sogar grundsätzlich *nur* in der Sprache der Bibel zu sprechen, den Inhalt der Offenbarung mit biblischer Terminologie wiederzugeben und ihn auch exakt auf das zu beschränken, was mit dieser Terminologie zu fassen ist. Aber

das ist unmöglich, wenn als Lehre festgehalten werden soll, was sich auf Grund von zahlreichen in der Zeit von ungefähr zweitausend Jahren notwendig gewordenen Fragen an Differenzierungen ergeben hat und was jeweils auch das Verständnis der ursprünglichen, der biblischen Aussage maßgebend bestimmt. Es geht, so könnte man das Gemeinte – vielleicht ein wenig anstößig – zu formulieren versuchen, nicht allein «einfach» um das, was in der Bibel steht, sondern um das, was für eine ganz bestimmte Zeit, für konkrete Situationen mit besonderer, umschriebener, häufig jedoch exemplarischer Problematik, was für ganz bestimmte Menschen in ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Relationen in der Bibel steht. Es geht schließlich darum, was für mich und für dich in der Bibel steht, und was für mich und für dich in der Bibel steht, ist nicht unabhängig von dem, was bis auf den heutigen Tag über die Bibel – und auch im Transzendieren des bloßen Wortlautes – gedacht und fixiert worden ist. Die Menschen einer bestimmten Zeit mit ihren besonderen Sorgen und Fragen werden der Bibel ohne Zweifel auf eine neue, besondere, unverwechselbare Weise gegenübertreten, aber da sie eben als Menschen dieser ihrer Zeit das Schicksal der ihnen vorausgehenden Zeiten implicite und auch explicite in sich tragen, da sie wesentlich Erben sind, gibt es für sie keinen legitimen Weg zur Bibel, der etwa grundsätzlich das ungeheuere Dazwischen umgehen oder überspringen könnte. Die biblischen Aussagen über Gott, über Jesus Christus, über den Geist, über das Heilswerk, die Art des Heilsgewinns, über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament, über den Gottesdienst und vieles andere sind nicht so, daß sie ihren ursprünglichen Sinn behalten, wenn sie einfach rezitiert werden. Die unbestreitbare Tatsache, daß der Wortlaut der biblischen Quellen für die jeweilige entsprechende biblische Generation den Offenbarungsgehalt eindeutig oder doch jedenfalls ausreichend wiedergibt, beruht offenbar darauf, daß in jedem Frühstadium das Ganze auch ohne die später notwendig werdenden Differenzierungen unverfälscht festgehalten werden kann; der Glaube der jeweils ersten Zuhörer erfaßt die Botschaft von ihrem Mittelpunkt her mit unbefangener Selbstverständlichkeit und kann ungefährdet auf die präziseren Bestimmungen im einzelnen verzichten, ohne welche jedoch weiterfragenden, komplizierteren Fragestellungen ausgesetzten Generationen der Weg in den Irrtum droht.

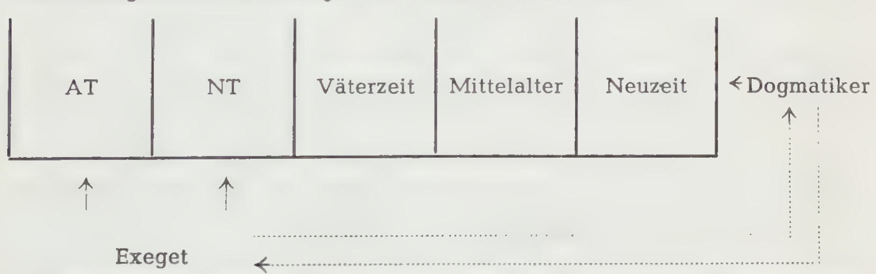
Bei der dogmatischen Exegese scheidet heute schon ziemlich aus die schlechte «Steinbruch-Exegese», welche die Schrift als eine Art Materiallager für das eigene Gebäude verwen-

det. Die rechte dogmatische Exegese wird die Resultate der Fachexegese selbstverständlich nicht übersehen können oder wollen, aber sie wird sich von der Fachexegese, welche den Text zunächst nach rein philologischen und historischen Gesichtspunkten prüft, unterscheiden vor allem dadurch, daß sie die lehramtlichen Fixierungen der Zwischenzeit als regula interpretationis auswertet. Das tut gewiß der Exeget, der gläubiger Katholik ist, grundsätzlich auch, aber er sucht sich immer vor Augen zu halten, woher seine Sicherheit in diesem oder jenem Fall kommt – aus dem Text als Text oder aus dem Text, der einem Gesamtbild eingeordnet wird, das nicht mehr rein biblisch-theologischen Charakters ist, sondern dogmatische Entscheidungen verarbeitet [8].

Die katholische Exegese wird – solange sie sich selbst im Ganzen der Theologie richtig versteht – niemals leugnen können, daß sie den Zusammenhang mit der gegenwärtigen konkreten Glaubensverkündigung der Kirche suchen muß, aber sie wird im Bereich der Dogmatik mit besonderer Sorgfalt besondere Gefahren zu meiden haben. Es droht nämlich ständig die Gefahr einer vorschnellen gewaltsamen Angleichung, indem der gegenwärtige Status naiv oder verwegen in das frühe Stadium der Anfänge zurückgetragen wird, und das gibt dann eine «dogmatische» Exegese in Anführungszeichen, eine «unhistorische» und also unglaubhafte Exegese.

---

[8] Man könnte das Verhältnis von fachexegetischer und fachdogmatischer Betrachtungsweise an einem groben Schema verdeutlichen:



Der Exeget ist an seine Quellen gewiesen und muß sie als Dokumente ansehen, die mit den methodischen Mitteln der Philologie und Historie genetisch in ihrem Nacheinander zu erfassen sind, der Dogmatiker geht aus von dem gegenwärtigen Glaubensbesitz der Kirche und ergreift dessen Bestand im einzelnen gewissermaßen horizontal durch die Jahrhunderte hindurch, jeder Zeit den von ihr geleisteten Beitrag zu dem Ganzen abnehmend. Dabei ist der katholische Exeget seinen Voraussetzungen nach nicht unabhängig von der Betrachtungsweise des Dogmatikers, ebensowenig wie der Dogmatiker praktisch von den Ergebnissen einer fachlich exakten Exegese absehen kann. Das Schema ist – wie gesagt – sehr grob und gibt eine ganze Reihe von Differenzierungen nicht wieder, welche für eine theologisch genaue Darstellung unerläßlich sind, aber es kann vielleicht gerade in seiner ohne Zweifel einseitigen Akzentuierung einen grundlegenden Unterschied hervorheben.

9

Versuchen wir, das Gesagte und Gemeinte zusammenzufassen. Es gibt keine Systematik der biblischen Offenbarung, die sich auch dem profanen Blick leicht und mühelos erschließen würde, sondern es gibt eine Fülle von Zeugnissen sehr verschiedenartiger Individualitäten – so verschieden wie Paulus und Jakobus, wie die Synoptiker und das Johannesevangelium, wie Prediger und Hoheslied, wie die Psalmen und die Chronikbücher oder was wir hier nennen wollen.

Gottes Wort ist dem Menschen nicht in einer Form zugesprochen worden, die sich durch ihre durchschaubare Ordnung selbst rechtfertigte. Das Corpus von Schriften, das da in einem langen Prozeß im Laufe von Jahrhunderten zusammengewachsen ist, die Bibel des Alten und des Neuen Testamentes, wird als Offenbarung erkannt, nicht als sich selbst beweisend und bestätigend, wie sich etwa die Bücher des Thukydides selbst beweisen und bestätigen, sondern von dem Glauben aller derer, welche diese Schriften in einem langen geschichtlichen Prozeß, den wir Kanongeschichte nennen, als die Eine und Einzige Offenbarung Gottes angenommen haben, und von uns und von allen, die sie jetzt und immer in dem gleichen Sinne gläubig annehmen.

Daß sich das Eine und Einzige Wort Gottes in einer Fülle mannigfaltiger und – wie es scheint – divergierender Dokumente konkretisiert, daß das Sichoffenbaren Gottes eine lange und zum Teil dramatische Geschichte hat, daß die innere Einheit dieses Schriftenkonglomerates, welches wir die Bibel nennen, dieser nur allmählich und in vielfachem Hin und Her zustande gekommenen Sammlung von Dokumenten, die jeweils aus einer bestimmten Situation für eine bestimmte Situation aufgeschrieben worden sind, daß die innere Einheit dieses seltsamen Kaleidoskops nicht anschaulich ist, sondern geglaubt werden muß, daß es aber ohne jeden Zweifel für den Glaubenden einen Sinn hat, wenn Gott so und nicht anders sich offenbart, daß also nicht nur die geglaubte Einheit, sondern auch die konkrete Verschiedenheit, die anschaulich werdende Mannigfaltigkeit einen dauernden Sinn hat, daß also keine nachfolgende Systematik, so unausweichlich sie auch sein mag und eine wie große Autorität man ihr auch zeitweilig zumißt, jemals die Stelle der konkreten Mannigfaltigkeit der Bibel einnehmen kann, eben dieser Tatbestand ist die Rechtfertigung der Exegese als Fach innerhalb des Kosmos der theologischen Disziplinen.

Das Wort Gottes begegnet dem Exegeten also in einer schriftlichen Urkunde, oder genauer: in zahlreichen schriftlichen Urkunden, welche den Schicksalen und den Bedingungen jeder menschlichen schriftlichen Urkunde unterworfen sind – deshalb ist er Philologe; das Wort Gottes begegnet dem Exegeten in einer Sammlung von Urkunden, welche jeweils in ganz bestimmten geschichtlichen Augenblicken entstanden sind und jeweils – mehr oder weniger – die unverkennbaren Charakteristika eben dieses historischen Momentes ihrer Entstehung an sich tragen – deshalb ist er Historiker; und das Wort Gottes begegnet ihm wesentlich als Wort Gottes an den gegenwärtigen Menschen, also auch an ihn selbst, als ein Wort mithin, das nicht «einfach», «so wie es dasteht» schon verständlich ist, nicht zuletzt deshalb, weil es aus einer anderen Zeit, aus einer anderen Situation, aus einer anderen Sprache «herübergeholt» werden muß, sondern das der Auslegung bedarf – und zwar mannigfacher Auslegung –, der Auslegung, welche eben den sprachlichen, den geschichtlichen und den von der jeweiligen Situation bedingten Abstand überwindet, der Auslegung weiterhin, welche den im Laufe der bisherigen Auslegung gültig gewordenen Determinationen Rechnung trägt und also dem Text nicht schlechthin unmittelbar, sondern auch mit den Augen und mit dem Glauben der bevollmächtigten Ausleger der Zwischenzeit gegenübertritt – deshalb ist er Theologe. Hier freilich trägt er die ganze Last nicht mehr allein, sondern als ein Glied der gesamten Theologie; denn alle Disziplinen stehen vor diesem Problem, dem Problem der – über das Medium der vorausgehenden autorisierten Exegese sich vollziehenden – Vergegenwärtigung der lediglich in den Formen vergangener Zeiten greifbar werdenden Offenbarung, und gerade die nicht-historischen Disziplinen haben ja hier ihr Arbeitsgebiet.

Obgleich also der Exeget bei der Bewältigung der dritten – schwierigsten und der im Sinne des Neuen Testamentes eigentlich entscheidenden – Aufgabe nicht mehr allein ist, sondern im Ganzen der theologischen Disziplinen eher zurücktritt, liefert er dennoch einen sehr bedeutsamen Beitrag, und zwar gerade dadurch, daß er ist – und bleibt –, was er in erster Linie ist und zu sein hat, nämlich Philologe und Historiker. Der Exeget sucht der Tatsache gerecht zu werden, daß Gott sich in der Geschichte und in einem geschichtlichen Prozeß geoffenbart hat, daß Gott alles, was er den Menschen zu sagen gedachte, in einem Zusammen von verschiedenartigen Schriften niederlegen wollte, deren geschichtliches Nacheinander ein fortschreitendes, nach seinen einzelnen Stadien

in einem inneren Zusammenhang stehendes Enthüllen oder Sichoffenbaren ist, daß Gott seine Offenbarung also nicht auf einmal, sofort und abgeschlossen, in letzter Vollendung vorgelegt hat – das hätte ja auch ohne Zweifel die Kräfte des Menschen überfordert –, sondern in zum Teil – wenigstens scheinbar – recht zufälligen schriftlichen Quellen, die jeweils nur einzelne Elemente der Gesamtoffenbarung wiedergeben. Diese Dokumente entstammen äußerst verschiedenartigen Situationen, und es waren ihnen ursprünglich, unmittelbar sehr mannigfaltige Aufgaben zugemessen; sie bieten also schon aus diesem Grunde dem späteren Leser Dunkelheiten, sie rufen aber auch weithin Unsicherheit hervor in bezug auf ihre Entstehung, auf ihre Verfasser, auf ihre Datierung; sie weisen Unstimmigkeiten, ja Widersprüche auf, zum Teil schon in sich selbst, häufiger noch scheinen sie untereinander Differenzen zu haben. Und zuletzt: diese Schriften, die ja ihrem besonderen zeitgeschichtlichen Augenblick zugeordnet sind, antworten keineswegs – verständlicherweise – unmittelbar auf alle Fragen, die im Zusammenhang mit den von ihnen direkt oder indirekt aufgeworfenen Problemen gestellt werden können und die – im Laufe der Zeit – auch gestellt werden müssen, soll das ursprünglich und zuletzt Gemeinte verständlich bleiben. Wenn also – vor allem von den systematischen Disziplinen, die hier der lebendig lehrenden Kirche folgen oder auch vorausgehen – Methoden entwickelt werden, welche die Schrift neue Antworten auf neue Fragen geben lassen, so wird der Exeget – von der Gültigkeit und Verbindlichkeit der Schrift für alle Menschen und jede Zeit überzeugt – wohl gewiß keine grundsätzlichen Bedenken geltend machen, aber er wird eben gerade darauf hinzuweisen haben, was die Texte als solche, für sich allein leisten, und wird das immer wieder von dem scheiden müssen, was mit neuen – nicht mehr dem Bereiche der philologischen und historischen Forschung entstammenden – Methoden den Texten mittelbar, auf einem konklusiven Wege entnommen wird[9].

---

[9] Man könnte das Gemeinte ein wenig provozierend auch so ausdrücken: Der Exeget des Neuen Testamentes muß auftragsgemäß immer die Situation des Neuen Testamentes vor Augen haben, die Situation des Neuen Testamentes aber, und damit die Situation dessen, der das Neue Testament sachgemäß nach philologischer und historischer Methode auslegen will, ist in gewissem Sinne «präkonfessionell»; sie ist ebenso «präprotestantisch» wie «präkatholisch» im modernen «konfessionellen» Sinne. Natürlich gibt es spezifische Elemente im Neuen Testament, auf die sich Katholiken, und solche, auf die sich Protestanten beziehen können, aber der zentrierende Ausbau dieser Elemente, der beherrschende Charakter, den sie gewinnen, ihre Verwendung als allgemein geltende Auslegungskriterien, die Art, wie sie ein bestimmtes Gefälle der Wertung bestimmen, das ist ein additum, das ist nicht unmittelbar neutestament-

Wenn der Exeget aber den Text vor allem nach seinem wörtlichen Verstande betrachtet, ihn also zuerst und wesentlich das sagen läßt, was er damals und dort den Menschen damals und dort sagen wollte und sagen sollte, dann wird er immer wieder einen geschichtlichen Augenblick vergegenwärtigen, er wird also immer den geschichtlichen Charakter der Offenbarung vor Augen haben und damit das geschichtliche Nacheinander des Sichoffenbarens. Weil die Schrift keine Systematik einer abgeschlossenen – auch nach ihren Konsequenzen abgeschlossenen – Offenbarung bietet, sondern sich aus zahlreichen Dokumenten zusammensetzt, die einzeln *zeitlich* verschiedene Stufen des Offenbarungsvorgangs und *sachlich* jeweils nur Teile der Gesamtoffenbarung wiedergeben, ist in der Schrift *der Prozeß* der Offenbarung festgehalten, *der Vorgang* des göttlichen Sichoffenbarens in seinen verschiedenen zum Teil über Jahrhunderte reichenden Stufen. Es ist die Aufgabe des Exegeten, im Rahmen der theologischen Disziplinen, die sich allesamt mit der Schrift des Alten und Neuen Testamentes beschäftigen, aber doch zumeist den quer durch alle Schriften hindurch zu Tage geförderten Gesamtertrag an Offenbarungsgut im Auge haben, diesen Prozeß des Sichoffenbarens in seinem Nacheinander deutlich zu machen, ihn in seinen einzelnen Phasen zu schildern, dann aber auch als Zusammenhang zu begreifen. Dabei wird er – denn er ist kirchlicher Exeget –, in der Gesamttradition der kirchlichen Überlieferung stehend und die gegenwärtige Lehre der konkreten Kirche dort, wo sie über alle Zeiten verbindlich ist, im Glauben als gültig und in legitimem Zusammenhang mit der Schrift befindlich annehmend, nach seinen Kräften und Möglichkeiten, freilich auch *nur* nach *seinen* Kräften und Möglichkeiten, die Verbindungslinien aufzuzeigen suchen, die von der Schrift her in die Zukunft der Dogmengeschichte, der kirchlichen Entscheidungen führen.

Der katholische Exeget hat also – genau genommen – zwei Ausgangspositionen: die eine – wesentliche und fundamentale – ist die Schrift als Dokument, das streng nach den allgemeingültigen Methoden der philologischen und historischen Wissenschaft zu erschließen ist, die andere ist der Glaube der konkreten Kirche seiner Gegenwart, welcher das Ergebnis *auch* der «existenziellen»

---

lich im Sinne philologisch-historischer Forschung, im Sinne neutestamentlicher Theologie, sondern kommt weithin «von außen». Es liegt da nicht Forschung, sondern Entscheidung zugrunde; genaugenommen sind es zahlreiche auf einer ganz bestimmten kontinuierlichen Entwicklungslinie liegende Entscheidungen in bezug auf Tatbestände, die zum mindesten zunächst und ohne Ausnahme keineswegs eindeutig sind.

Schriftlektüre und Schriftexegese von etwa zwei Jahrtausenden darstellt. Das vorwiegende Interesse des Exegeten wird sich dabei auf das richten, was «dasteht», er wird den Text, der ihm vorgelegt ist, interpretieren nach den strengen Regeln einer unvoreingenommenen philologischen Wissenschaft, er wird den zugrundeliegenden Tatbestand umschreiben nach den exakten Grundsätzen der Historie. Er wird sich dabei nach Kräften vor allen Überinterpretationen hüten, er wird den Text vor allen «interessierten» Deutungen zu schützen suchen, auch vor solchen systematischer Art. Er wird damit dem Text «nach Kräften» – muß ich immer wieder sagen; denn die Aufgabe ist ungewöhnlich schwierig und die Versuchung, die Texte im Interesse späterer Erkenntnisse zu überanstrengen, ist groß – gerade durch Zurückhaltung zu bewahren versuchen, was an bisher ungenutzten Aussagemöglichkeiten in ihm noch verborgen sein kann; er wird dem Text die Fremdheit, das Nichtangepaßtsein und damit die Offenheit für die Zukunft zu erhalten suchen.

Das Pathos und das Ethos einer grundsätzlichen Bevorzugung der lectio difficilior in der Textkritik sind das Pathos und das Ethos recht verstandener Exegese allgemein, einer Exegese, die es sich nach beiden Seiten nicht leicht macht: die den Text festhält und also nicht voreilig unter den Möglichkeiten determiniert, die in ihm beschlossen liegen, die aber anderseits den Weg in die konkrete Dogmengeschichte offenhält und den Zusammenhang mit der tatsächlichen kirchlichen Lehre nicht voreilig leugnet. Von einem solcher Art verstandenen Text her wird der Exeget in Zusammenarbeit mit a l l e n Disziplinen der Theologie und im Zusammenhang mit den großen und gültigen Auslegungstraditionen auch immer wieder den Weg in die Gegenwart suchen und finden, er wird sich zu seinem Teil darum mühen, daß die Schrift ihr Wort in die Gegenwart hinein sprechen kann. Erst dann erreicht er die innerste Intention der Bibel, die immer zuletzt den einzelnen Menschen in seinem konkreten Leben treffen will. Diese Intention der Bibel aber ist heute legitim nur auf dem Umwege über die philologische und historische Exegese zu realisieren – eine jede Zeit fordert einen besonderen Tribut.

Die Aufgabe des Exegeten – und zwar des kirchlichen Exegeten – stellt sich also in mehrfacher Hinsicht als eine äußerst komplizierte Aufgabe dar, es ist ein Wandeln auf einem recht schmalen Grat, eine Fahrt zwischen Scylla und Charybdis. Aber wer hier vereinfachen wollte, würde alles verderben.

Zuletzt handelt es sich um eine Aufgabe, die immer neu ist, weil

die alte heilige Schrift vor immer neuen Menschen in immer neuen Situationen immer Neues hergibt. Die Auslegung der Schrift muß immer neu aufgenommen werden, die Begegnung zwischen Mensch und Schrift muß sich immer wieder «ereignen», sie muß von jeder Generation – schließlich von jedem Bibelleser – nach seinen Kräften von neuem vollzogen werden. Das gilt auch für die Exegese als Wissenschaft im Ganzen der theologischen Disziplinen. Es gibt hier kein Ende und keine Vollendung, sondern nur ein stetiges Unterwegs.

Jona ging zur Stadt hinaus (Jon 4, 5)*

Von Norbert Lohfink SJ., Roma

Im Jahre 1900 veröffentlichte H. Winckler eine kleine Untersuchung zum Jonabuch. Er schlug mehrere Umstellungen vor, so auch die von 4, 5 hinter 3, 4. Erst im Laufe der Textüberlieferung könne der Vers durch ein Schreiberversehen an den jetzigen Platz geraten sein[1]. Einige Kommentare und Arbeiten zu Jona griffen den Gedanken auf[2], andere Autoren widersprachen, z.B. E. Sievers[3], B. Duhm[4] und H. Gunkel[5]. Heute hält man sich im deutschsprachigen Raum fast allgemein an H. Winckler und vermutet den rechten Platz für 4, 5 hinter

* Ich möchte Herrn Dr. Mordechai Kamrat, dem Direktor des Ulpan Etzion zu Jerusalem, herzlich danken. Seine anregende Erklärung des Jonabuches war der Anlaß zu dieser Untersuchung. P. Adalbert Hüpgens danke ich sehr für seine helfende Kritik.

1 H. Winckler, Altorientalische Forschungen II, 2, Leipzig 1900, 264. Nach J. Döller, Versumstellungen im Buch Jona: Katholik 35 (1907) 314, stellte allerdings schon P. Bergmann, Jona, Straßburg 1885, 79, 4, 5 hinter 3, 4.

2 K. Marti, KHAT z. St. (1904); E. Sellin, KAT z. St. (1929); J. Döller (vgl. Anm. 1) 314; H. Wiesmann, Einige Bemerkungen zum Buche Jonas: Katholik 38 (1908) 122 (als Möglichkeit).

3 Alttestamentliche Miszellen (Die Form des Jonabuches), B. A. kgl. sächs. Ges. Wiss., Leipzig 1905, I, 44 (mir unzugänglich).

4 Anmerkungen zu den zwölf Propheten, Gießen 1911, 115: «den Vers zu versetzen hat man nicht den geringsten Grund».

5 Jonabuch, RGG III, [2]1929, 369: «Die Versuche, im Buche verschiedene Quellen zu unterscheiden, sind gescheitert; auch Umstellungen unnütz.» – H. Gunkel handelt in seinem Genesiskommentar einmal grundsätzlich und bejahend von den «Nachholungen» in Jona (HAT, zu Gn 20, 1–18). Da er jedoch Jon 4, 5 nicht als «Nachholung» betrachtet (vgl. Anm. 16), berührt er dort unser Problem nicht.

3, 4[6]. Das fällt vor allem deshalb auf, weil die Forschung sonst dahin tendiert, im Jonabuch keine Textverwirrungen mehr anzunehmen (ich sehe von der eigenen Frage der Einfügung von 2, 3–10 ab). Neue Beweise sind zu denen H. Wincklers nicht hinzugekommen. Daher lohnt es sich, seinen Text hier wiederzugeben:

nachdem Jahwe der stadt verziehen hat und Jona darüber in unmut geraten ist, geht er vor die stadt und baut sich dort eine hütte, um abzuwarten, was aus der stadt werden wird. was soll denn noch daraus werden? Jahwe hat ja verfügt, daß *nichts* werden soll; traut Jona ihm nicht zu, daß es bei seinem worte bleibt? es ist klar, daß ein «hierauf ging er vor die stadt um abzuwarten» nur dort gestanden haben kann, wo er noch etwas erwarten konnte, und das ist nachdem er seine prophezeiung ausgesprochen hat, denn diese lautet: «noch vierzig tage, so wird Ninive zerstört». hieran schloß 4, 5: «hierauf verließ er die stadt und nahm seinen aufenthalt östlich von der stadt. dort machte er sich eine hütte und setzte sich darunter in den schatten, um abzuwarten, was mit der stadt werden würde.» nun haben die leute von Ninive auch zeit, um sich zu bekehren und zu fasten, bis die kunde zu dem könig dringt und die buße erfolgt. Jona sieht das alles von draußen aus seiner hütte an.

Nach H. Winckler ist es also ausgeschlossen, daß Jona seine Hütte erst baute, als er schon um Gottes Sinnesänderung wußte. In jüngerer Zeit ist die Exegese in manchem zu einem neuen Verständnis von Jonagestalt und Jonabuch gekommen[7]. Daher empfiehlt sich eine Überprüfung dieser These H. Wincklers (Teil I des Artikels). Ferner muß man nach H. Winckler den Anfang von 4, 5 übersetzen: «*hierauf* verließ er die Stadt». Es wird zu prüfen sein, ob die hebräische Grammatik diese Übersetzung immer noch fordert (Teil II).

Teil I und II können zeigen, daß für eine Umstellung von 4, 5 keine zwingenden Gründe bestehen. Doch käme alles darauf an, Ort und Aufgabe von 4, 5 positiv verständlich zu machen – denn daß der Vers ein Problem birgt, wird ebenfalls zu Tage treten[8]. Da die üblichen Gesichtspunkte schon nach allen Seiten hin durchdacht sind, ist, um weiterzukommen, ein neuer metho-

---

[6] Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: J. Lippl, HSAT z. St. (1937); T. H. Robinson, HAT z. St. (1938); F. Nötscher, Echter-Bibel z. St. (1948); A. Weiser, ATD z. St. (1949); O. Eißfeldt, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ²1956, 496; E. Haller, Die Erzählung von dem Propheten Jona, München 1958, 34; H. W. Wolff, Jona, RGG III, ³1959, 853f; G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, München 1960, 302 Anm. 16. Fast alle üblichen Kommentare, Handbücher und Nachschlagewerke schlagen also die Umstellung vor.

[7] Wichtig war schon H. Gunkels Behandlung (vgl. Anm. 5), wenn auch zu romantisierend. Die beste durchlaufende Auslegung: E. Haller (vgl. Anm. 6). Gute Überblicke bei H. W. Wolff und G. v. Rad (beide vgl. Anm. 6).

[8] Gemeint ist nur die Frage, ob 4, 5 am rechten Ort steht. Schwierigkeiten bereitet aber auch die Aussage, Jona habe in der Hütte im Schatten gesessen. Warum war er dann nachher auf den Schatten der Rizinusstaude angewiesen? Dieses Problem würde durch eine Versetzung hinter 3, 4 nicht gelöst. Deshalb kann es hier nicht behandelt werden.

discher Ansatz gefordert. Hier hat H. W. Wolff den helfenden Schritt getan. Zwar versuchte er noch, H. Wincklers Umstellungsvorschlag zu rechtfertigen[9], aber er erfaßte dabei die Frage zum erstenmal, soweit ich sehe, als stilistisches Problem[10]. Das ist entscheidend. Denn die stilistische Betrachtung verändert die Problemstellung selbst. Es wurde stets gefragt: Wo ist die in 4, 5 beschriebene Handlung in den objektiven Gang der Ereignisse einzusetzen?[11] Nun ist zu fragen: Entspricht es der im Jonabuch entwickelten Darstellungstechnik, wenn der Erzähler die Handlung von 4, 5 gerade an dieser Stelle und in dieser Form einführt? Da eine Umstellung zur Debatte steht, ist die zweite Art des Fragens offenbar sachgemäßer. Damit ist der ersten nicht jeder Wert entzogen. Fände der Erzähler daran Gefallen, alles in genauem zeitlichem Nacheinander aufzureihen, ginge es ihm also stilistisch gerade um das Chronikhafte, dann fielen die beiden Fragestellungen zusammen. Es war der Fehler H. Wincklers und anderer, dies (unreflex) vorauszusetzen. Umgekehrt aber: läge dem Erzähler gar nichts an der zeitlichen Folge, so wäre seine Erzählung dennoch nicht möglich, gestaltete er sie nicht nach einer ihm klar vor Augen stehenden Fabel[12]. In einer «Fabel» aber ist objektive zeitliche Ordnung ex definitione gegeben. Selbst dann wäre es also nützlich, gerade zur Abhebung der erzählerischen Gestaltung, die Fabel der Erzählung zu rekonstruieren. In diesem Artikel geschieht das durch Teil I, der ja schon aus anderen

---

[9] H. W. Wolff (vgl. Anm. 6) 853: «Retardierend, die Spannung steigernd, mag nach 3, 4 ursprünglich 4, 5 gestanden haben; diese Zwischenszene nimmt die Frage des Lesers auf: ‹Was wird mit der Stadt geschehen?›»

[10] Zu H. W. Wolffs Gedankengang. 1. Er setzt als schon bewiesen voraus, daß 4, 5 an seiner jetzigen Stelle nicht tragbar ist; unter dieser Voraussetzung ist es selbstverständlich nützlich, den ursprünglichen Ort von 4, 5 nachzuweisen. 2. Kein Zweifel, daß die Jonageschichte es versteht, Spannung zu erzeugen! So läßt der ganze erste Teil des Buches es im Dunkel, was eigentlich als steuernde Kraft hinter Jonas Verhalten steht. Erst 4, 2, im letzten und entscheidenden Kampfgang zwischen Gott und Prophet, wird es enthüllt. 3. Es ist aber in Frage zu stellen, ob der Erzähler ein stilistisches Interesse daran hat, gerade hinter 3, 4 zu retardieren und die Spannung zu steigern. Auch ist die Frage, die der Leser bei 3, 4 sich stellt, nicht: «Was wird mit der Stadt geschehen?», sondern: «Wie werden die Leute auf die Predigt reagieren?» Nachweis im Teil III. 4. Erquickend und erlösend ist, daß hier endlich einmal das Problem als Problem des erzählerischen Prozesses erkannt ist.

[11] Zur Vermeidung von Mißverständnissen: auch Autoren, die die Jonageschichte nicht für historisch hielten, haben so gefragt und konnten so fragen.

[12] Dem deutschen «Fabel» entspricht engl. «plot», franz. «fond, intrigue», span. «argumento, intriga»; Aristoteles sprach vom «Mythos» einer Tragödie, Horaz von der «forma». Näheres zum Begriff bei W. Kaiser: Das sprachliche Kunstwerk, Bern [3]1954, 77–81. Die Fabel einer Erzählung hat natürlich nichts zu tun mit der Gattung «Fabel» (lehrhafte Tiererzählung). Die Fabel ist vom Stoff zu unterscheiden. Die Frage nach der Historizität der Jonageschichte betrifft z. B. den Stoff. Fabel besagt schon wenigstens Auswahl aus dem Stoff.

Gründen nach der rechten zeitlichen Reihenfolge der Ereignisse fragt. Der stilistischen Analyse selbst sind dann Teil III und IV gewidmet [13].

I. Wann ging Jona zur Stadt hinaus?

Um sich – anders als H. Winckler – auszudenken, daß Jona erst nach den 4, 1–4 berichteten Vorgängen die Stadt verließ, eine Hütte baute und sich hinsetzte, um zu sehen, was aus der Stadt würde, hat man schon vermutet, Jona habe das Gotteswort 4, 4 vielleicht nicht recht verstanden – es ist ja ein wenig rätselhaft [14]. Oder man sagte, der pfiffige Prophet habe sich ausgerechnet, Gottes Erbarmen werde wohl nicht länger währen als Ninives Bußgeist, und nachher werde der Herr seinen Propheten schon nicht blamieren [15]. Aber sind derartige Rationalisierungen überhaupt nötig? 4, 5 könnte doch einfach eine Reaktion des Jona auf Gottes Zurechtweisung in 4, 4 sein – eine Reaktion, die genau so unvorhergesehen und unableitbar kommt wie die Flucht nach Tarschisch, wie gerade vorher Unmut über Gottes Gnade und Todeswunsch. Man kann dabei ruhig auf jedes psychologische Verständnis verzichten. Will man aber versuchen, sich einzufühlen, dann mag man eine letzte Herzensverhärtung erahnen: Jona, der auf Gott Zwang ausüben will, der nicht mehr von der Stelle weichen will, bis daß der Stadt etwas geschieht [16]. Wenn H. Winckler rhetorisch fragt, ob Jona Jahwe etwa nicht zutraue, daß es bei seinem Wort bleibe, dann ist zu antworten, daß nach allem, was die neuere Exegese erarbeitet hat, der Jona des Jonabuchs viel zu sehr mit sich selbst und seinem eigenen Trotz beschäftigt ist, als daß derartige Überlegungen ihn beeindruckt hätten, wenn sie ihm gekommen wären.

Es gibt also eine Alternative. Bei ihr entfällt jegliche Umstellung. Sie enthält so viele ganz zum sonstigen Jonabuch passende Elemente, daß der Ausleger, falls bei H. Wincklers

---

[13] Die Methode der stilistischen Analyse zwingt dabei, auf das Jonabuch als Ganzes auszugreifen. Ich habe mir aber versagt, wenigstens im allgemeinen, noch andere biblische Bücher zum Vergleich heranzuziehen. Der Ausgriff auf das ganze Jonabuch bedeutet auch nicht, daß dieses stilistisch in jeder Hinsicht erfaßt würde. Es geht nur um die Gesichtspunkte, die für die Klärung des Problems von 4, 5 wichtig sind.

[14] So vielleicht C. F. Keil, BCAT z. St.

[15] So ähnlich oft in älteren Kommentaren. Schon bei Andreas von St. Viktor als zweite Deutungsmöglichkeit: Bib 36 (1955) 330, z. St.

[16] So H. Gunkel (vgl. Anm. 5) 367: «Er hört nicht auf Jahwes freundlichen Zuspruch: ‹Bist du mit Recht so erzürnt?› Er besteht darauf, daß Jahwe sein Wort erfülle. Draußen vor der Stadt läßt er sich nieder und wartet auf ihren Untergang.»

Rekonstruktion die Annahme einer Textverwirrung nicht vermeidbar wäre, sich unbedenklich für sie entscheiden könnte. Die folgenden Teile dieses Artikels werden allerdings zeigen, daß selbst bei H. Wincklers Auffassung der Fabel keine Versumstellung nötig ist. Daher braucht die Furcht vor einem Eingriff in den überlieferten Text bei der exegetischen Entscheidung keine Rolle zu spielen. Um zwischen den Alternativen zu wählen, genügt es, die im Text und in der Sache liegenden Gründe zu finden und gegeneinander abzuwägen. Dies vorausgesetzt, möchte ich H. Wincklers Auffassung der Fabel als die wahrscheinlichere anerkennen. 4, 5 griffe also zeitlich hinter 4, 1–4 zurück.

Der entscheidende Grund ist stilistischer Natur. Die innere Ökonomie der Erzählung verträgt hier, kurz vor dem Ende, nicht mehr eine derart bedeutsame Wendung, wie eine der stets vielschichtigen und hintergründigen Reaktionen des Propheten sie notwendig darstellte. Wo wäre sie aufgefangen und verarbeitet? Die Eruptionen des Jona erhalten nämlich stets ihre ausführliche und ausgleichende Antwort. Jona flieht – Gott inszeniert einen Seesturm. Jona läßt sich ins Meer werfen – Gott befiehlt einem Fisch, ihn abzufangen. Jona zürnt und möchte sterben – in diesem Fall beginnt Gottes Antwort 4, 4; aber 4, 4 klingt recht vorläufig [17], und die eigentliche Antwort ist erst der ganze Apparat von Rizinusstaude, Würmlein, Ostwind und Sonnenstich, mitsamt anschließender Aussprache – bis zum letzten Wort des Buches [18]. Nichts bezieht sich auf 4, 5 zurück. So kann 4, 5 nicht in letzte Tiefen reichen. 4, 5 ist nur eine Notiz, die die nachfolgenden Verse (4, 6ff) in Szene setzt.

Das Warten des Propheten muß sich dann zwanglos in die schon bekannten äußeren Abläufe einfügen. Es kann nur das Warten auf die Erfüllung des eigenen Drohworts sein, und zwar zu einer Zeit, wo noch kein Wissen um Gottes Gnade neue Wogen im Prophetengemüt erzeugte [19]. Wir beobachten hier nicht so sehr

---

[17] Vgl. dazu Teil IV.

[18] Ausdrückliche Rückbezüge im Text: vgl. 4, 6 mit 4, 1; 4, 9 mit 4, 1. 4; 4, 8. 9 mit 4, 3. Der Erzähler äfft 4, 8 Worte des Jona aus 4, 2 nach («ich eilte nach Tarschisch zu fliehen» und «ein schwüler Ostwind» klingen hebräisch ganz ähnlich). 4, 10f gibt Gottes eigentliche Antwort auf 4, 2f.

[19] Die Erzählung berichtet nicht, *wie* Jona erfuhr, daß Gott sich Ninives erbarmt hatte. Es ist also unstatthaft, danach zu fragen. Abwegig ist die Annahme, Jona hätte es aus der nach 40 Tagen nicht eingetretenen Erfüllung seiner Voraussage erschließen müssen. Das verkennt ganz die wunderdurchwobene und nach oben offene Welt der Jonaerzählung. Auch erübrigt sich jede Anfertigung von Zeitplänen. So detailliert ist die Fabel des Buchs nicht, relative Zuordnung der einzelnen Handlungen genügt. Wenn die Erzählung in 3, 3f Zeitangaben (sogar als Raummaß) häuft, um dann direkt ins Gegenteil zu verfallen, so ist das ein Stilmittel. Es hat keinen Sinn, es zu durchkreuzen.

eine letztmögliche Verstockung des Propheten als vielmehr den feinen Humor des Erzählers: Gott «sieht» die Buße der Niniviten, und deshalb verzeiht er ihnen; der Prophet dagegen hält es jetzt, wo die Leute Buße tun, noch nicht für nötig, genauer hinzusehen, er spart sich lieber seine Sehkraft auf, um dann, wenn die eschatologischen Feuer vom Himmel fallen, «zu sehen, was der Stadt widerfahren würde». Vielleicht erklärt dieses Spiel mit dem Motiv des «Sehens» schon ein wenig, warum 4, 5 zeitlich nicht genau eingeordnet ist. Doch vermutlich ist es stilistisch sekundär: der Erzähler holte auch diesen Effekt noch aus dem Stoff heraus, nachdem die zeitlich invertierte Anordnung schon aus anderen Gründen stilistisch notwendig geworden war. Diesen eigentlichen Gründen wird Teil III nachspüren müssen.

II. *«Hierauf»*

Man hat nicht den Eindruck, H. Winckler sei auch nur von der leisesten Unruhe geplagt worden, als er das den Vers 4, 5 einleitende *wayyiqṭol* mit «hierauf» übersetzte und letztlich auf dieser Übersetzung einen Eingriff in den überlieferten Text aufbaute, welcher, wie sich zeigen wird, einer Zerstörung des inneren Erzählungsgefüges gleichkommt. Zu seiner Zeit war eine etwas enge Auffassung des *wayyiqṭol* allerdings im Schwange, und er ist auch nicht der einzige, der damit Literar- und Textkritik betrieb. Auch ist zu bedenken, daß H. Winckler, der verdiente Assyriologe, je länger je mehr dazu neigte, die Kategorien Babels in die Bibel einzutragen; so mögen die historischen Inschriften des Zweistromlandes mit ihrer (scheinbar) einfachen chronologischen Schematik einen stillen Einfluß ausgeübt haben[20]. Und schließlich: zur Rechtfertigung seiner Übersetzung hätte er auf die größten Hebraisten seiner Zeit verweisen können, etwa auf S. R. Driver[21]. Dieser hatte die Frage, ob ein *wayyiqṭol* zeitlich hinter die vorangehende Handlung zurückführen könne, ausdrücklich gestellt und ausdrücklich verneint[22].

---

[20] Freundlicher Hinweis von P. A. Pohl.

[21] A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew, Oxford ³1892. *Wayyiqṭol* ist für ihn nur ein Sonderfall von *yiqṭol*. Die in sich zeitlose Form *yiqṭol* drückt einen imperfektischen Aspekt aus (Weiterführen, Hinzufügen, Auffüllen usw.). Die Zeitstufe ist kontextbedingt. Beim *wayyiqṭol* determiniert sie das normalerweise vorangehende Perfekt. Infolge des formal ausgesagten imperfektischen Aspekts muß die neue Handlung der vorangehenden zeitlich oder logisch folgen. Das einleitende Waw-consecutivum unterstreicht das zusätzlich.

[22] S. R. Driver, 84–89. Ganz ähnlich E. König, Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897, 51–53. P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu Biblique, Rom 1923, ²1947, 322 Anm. 2, schließt sich ohne neue Diskussion der fraglichen Texte an S. R. Driver und E. König an.

So dürfen wir für H. Wincklers Behandlung von Jon 4, 5 Verständnis aufbringen. Doch zur Nachfolge sind wir heute nicht mehr verpflichtet. Die stilistische Analyse wird dazu führen, in dem 4, 5 einleitenden *wayyiqṭol* den Anfang eines Erzählungsabschnitts, nicht mehr irgend ein mittleres Glied einer dahingleitenden Erzählungskette zu erkennen. Das verändert schon die Problemstellung und nimmt ihr die Schärfe. Aber selbst wenn man davon absieht, läßt sich ganz allgemein auf dem Feld der Grammatik folgendes feststellen: 1. Die enge Auffassung des *wayyiqṭol* war ein Bruch mit der Tradition der mittelalterlichen jüdischen und der älteren christlichen Grammatiker und Exegeten, die stets im allgemeinen und für Jon 4, 5 im besonderen eine plusquamperfektische Übersetzung des *wayyiqṭol* für möglich hielten[23]. 2. Die grammatische Forschung der letzten Jahrzehnte hat zu einer offeneren Auffassung des *wayyiqṭol* zurückgeführt und ist nicht mehr in der Lage, für die Übersetzung zu einem «hierauf» zu verpflichten[24].

Leider fehlt uns noch eine große, die neuere Forschung gründlich registrierende und zusammenfassende Grammatik, auf die

---

[23] S. R. Driver war sich darüber klar: vgl. S. 88. Plusquamperfektische Deutung von Jon 4, 5 vertreten (in Auswahl): Kimchi, Ibn Ezra, Andreas von St. Viktor (vgl. Anm. 15), E. F. C. Rosenmüller (Scholia in Vetus Testamentum, z. St.), F. Hitzig (EHAT z. St.). C. F. Keil (BCAT z. St.) gibt die grammatische Möglichkeit plusquamperfektischer Übersetzung zu. Aus neuerer Zeit sei die immer sehr gewissenhafte Übersetzung von A. Vaccari erwähnt (La sacra bibbia, VII, Florenz 1955): «Era Giona uscito dalla città, e sostando a oriente della città, ivi s' era fatta una trabacca, sotto la quale si mise a sedere all' ombra in attesa di vedere cosa accaderebbe in città.»

[24] Forschungsgeschichte mit Dokumentation: G. Garbini, Il Semitico di Nord-Ovest, Neapel 1960, 135–148. Überblick über die Ergebnisse der Forschung: R. Meyer, Das hebräische Verbalsystem im Lichte der gegenwärtigen Forschung: VTSup 7 (1960) 309–317. Die ältere Forschung war notgedrungen deskriptiv und spekulativ gewesen. Heute ist die sachgemäßere sprachgeschichtliche Betrachtung möglich, vor allem dank den Texten aus Ras Schamra. – Da Sprachen stets dahin tendieren, wieder eine durchsichtige Systematik durchzusetzen, ist einer spekulativen Näherung nicht jedes Recht abzusprechen. Aber: 1. Die «objektiven Aspekte» S. R. Drivers müssen den wahrscheinlicheren «subjektiven Aspekten» weichen. Dafür hat sich z. B. C. Brockelmann, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, eingesetzt, wenn auch wohl viel zu dogmatisch. 2. Neue «Systeme» finden sich in einer Sprache nie rein vor, sondern stehen in ständigem Ringen mit älteren «Systemen» bzw. deren in bestimmten Situationen und Funktionen weiterlebenden Restbeständen. F. Rundgrens Arbeitsweise (z. B. in: Intensiv und Aspektkorrelation, Uppsala und Wiesbaden 1959) trägt dem mehr Rechnung als die C. Brockelmanns. 3. Im *wayyiqṭol* dürfen wir einen in den (übrigens so nicht gelungenen) Versuch einer neuen Systembildung hineinragenden älteren Bestand sehen. Daher kommt hier die sprachgeschichtliche Betrachtung voll zum Zug. – Für neue deskriptive Aufarbeitung des biblischen Materials: H. Birkeland, Ist das hebräische Imperfectum consecutivum ein Präteritum?: Act. Orient. 13 (1935) 1–34; L. Köhler, Syntactica IV: VT 3 (1953) 299–305. – Die einzige brauchbare Grammatik, aber viel zu kurz gefaßt: G. Beer-R. Meyer, Hebräische Grammatik II, Berlin ^{2}1955, §§ 62, 63, 100.

man an dieser Stelle gern verweisen möchte. Auch ist zuzugeben, daß das *wayyiqṭol* im hebräischen Erzählungsstil noch weiterer Klärung bedarf. Auch eine neue thematische Untersuchung seines Gebrauchs für zeitlich zurückgreifende Handlungen steht noch aus[25]. Aber was sicher ist, genügt hier. *Wayyiqṭol* ist nicht deshalb Präteritum, weil die eigentlich ausgedrückte Idee der «Folge» auf ein unmittelbar, mittelbar oder überhaupt nicht (aber denkbares) vorangehendes präteritales Perfekt verwiese. *Wayyiqṭol* ist aus sich selbst heraus schon Erzählungsmodus. Denn altkanaanäisch gibt es zwischen dem ihm entsprechenden erzählenden Kurzimperfekt (mit oder ohne Waw) und dem daneben erscheinenden erzählenden Perfekt noch keine feste Reihenfolge[26]. Die Idee der Folge, die H. Wincklers «hierauf» festnageln will, ist also nebensächlich, zweitrangig. Man hat gefragt, ob sie überhaupt da sei[27]. *Wayyiqṭol* am Abschnitts-, ja Buchanfang kann man als üblichen Gebrauch der Form nun pragmatisch registrieren und hat nicht mehr nötig, zu erklären, wie es zu solcher Entartung kam[28]. Die Möglichkeit, daß trotz *wayyiqṭol* mitten im Satz die Zeitstufe wechselt, ist denkbar[29].

Die Grammatik stützt also nicht mehr H. Wincklers «hierauf». Sie gewährt der stilanalytischen Untersuchung den erforderlichen Raum. Da nicht nur die Einzelexegese auf die Grammatik zu hören hat, sondern zugleich die allgemeinen Regeln der Grammatik immer wieder neu aus den Einzelfällen induziert werden müssen, ist es sogar erlaubt, die nun folgenden Abschnitte als im Dienst der Grammatik stehend zu betrachten. Geht es auch

---

[25] Sie ist vor allem deshalb nötig, weil wir heute textkritisch in vielem anders verfahren müssen und nicht mehr so leicht Gegeninstanzen gegen eine grammatische Theorie durch Konjektur eliminieren können. Ist z. B. *wayyišmaᶜ* (Is 39, 1) gegenüber dem gemeinhin aus 4 Kg hier eingesetzten *kî šāmaᶜ* nicht die zu bewahrende lectio difficilior? Nur E. König (Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926, 325 Anm. 1) hat darauf geachtet – soweit ich sehe. Sonst ist wohl das Urteil B. Duhms, HKAT z. St., typisch: «Lehrreiches Beispiel von der Gedankenlosigkeit der alten Abschreiber.»

[26] G. Beer-R. Meyer (vgl. Anm. 24) § 100, 3a.

[27] L. Köhler (vgl. Anm. 24) 300, lehnt jedes «und» in einer Übersetzung ab. Das ist allerdings durch eine persönliche Theorie über ein Präfix **wan* mitbedingt, die man mit V. *Maag*, Morphologie des hebräischen Narrativs: ZAW 65 (1953) 86–88, zurückweisen darf. Das einleitende Waw in *wayyiqṭol* gehört also weiterhin in den Bereich des Waw-copulativum. Aber es partizipiert dann eben auch an der ganzen Sinnweite und Sinn«schwäche» dieses Waw-copulativum.

[28] So G. Beer-R. Meyer (vgl. Anm. 24) § 100, 3b. Vgl. dagegen z. B. noch Gesenius-Kautzsch, Grammatik, § 111, f.

[29] Vgl. G. Beer-R. Meyer § 100, 3b. Leider bringt R. Meyer nur 1 Beispiel (Gn 20, 12), das nicht verdeutlicht, ob er auch einen Rückgriff in Vorvergangenheit unter seiner Aussage eingeschlossen wissen möchte.

nur um ein einziges *wayyiqtol*, so doch vielleicht um ein repräsentatives.

III. Das Jonabuch und die Zeit

Warum steht 4, 5 nicht an der zeitlich richtigen Stelle? Man könnte sagen: weil 4, 5 die für 4, 6ff nötigen Angaben enthält. Daran ist nur richtig, daß der Vers spätestens hier kommen muß. 4, 6ff hätte aber auch aus größerem Abstand vorbereitet werden können. 4, 1–4 enthält – auf anderer Ebene – ja auch Voraussetzungen für 4, 6ff. 4, 5 trennt sie ab[30]. Der Blick auf die 4, 5 folgenden Verse gibt also keine Antwort. Methodisch gilt es, weiter auszugreifen. Gibt es im Jonabuch analoge Situationen, also andere Umkehrungen der zeitlichen Ordnung? Wenn ja, folgen sie alle einem gemeinsamen inneren Gesetz?

1, 10 lautet: «Da fürchteten sich die Leute sehr und sprachen zu ihm: Warum hast du denn solches getan? *Denn* sie wußten, daß er vor dem Herrn floh; *denn* er hatte es ihnen gesagt.» Die wirkliche Reihenfolge der Vorgänge ist: 1. Jona sagt, daß er vor Jahwe flieht[31]; 2. die Seeleute wissen dadurch, daß er vor Jahwe flieht; 3. daher ihr Ausruf. 1, 10 führt das alles in umgekehrter Reihenfolge auf, beim Ausruf beginnend. Die Umkehrung ist durch die logische Struktur des Satzes klar ausgedrückt, und stilistisch unter-

---

[30] Zwar sehe ich nirgends im Jonabuch, daß eine spätere Situation in einem davon abliegenden Kontext durch eine für diesen Kontext an sich überflüssige Bemerkung vorbereitet würde. Aber das mag bei der Kürze des Jonabuchs zufällig sein. Ein Hauptreiz der Jonaerzählung besteht in den Stichwort- und Motivrepetitionen. Das setzt aber stets voraus, daß der Leser auch weiter zurückliegende Abschnitte der Erzählung noch im Ohr hat. Es darf sogar als sicher gelten, daß der Leser sich in Jon 4 an die Eliaserzählung der Königsbücher erinnern soll (vgl. A. Feuillet, Les sources du livre de Jonas: RB 54 [1947] 168f. Nur die Beziehung zwischen Sinaihöhle und Jonahütte leuchtet mir nicht ganz ein). Auch liebt es das Jonabuch, Dinge zunächst anzudeuten oder einfach hinzustellen und sie erst allmählich in ihrer Bedeutung zu erhellen. Warum sollte es ihm also nicht möglich sein, einen Schauplatz schon von weither aufzubauen?

[31] Er sagt es explizit. Man faßt das letzte Stück von 1, 10 manchmal so, als wolle es dem Leser erklären, in dem Glaubensbekenntnis habe Jona implizit schon alles weitere enthüllt; als den Matrosen deutlich geworden sei, es handle sich um einen Diener Jahwes, da hätten sie sich den Rest denken können. Das wäre ein recht unüblicher Gebrauch von *ngd* Hifil. Zur weiteren Klärung muß unbedingt Rücksicht darauf genommen werden, daß 1, 10 *higgîd lāhäm* sich auf 1, 8 *haggîdā-nnā lānû* zurückbezieht. Dort ist als Sinn möglich: «Erzähle! Gestehe ein! Bekenne!» 1, 10 sagt, was 1, 8 von Jona gefordert worden sei, habe er getan. Mir fällt es schwer, dabei herauszulesen, er habe es implizit getan. Manchmal hilft man sich hier weiter, indem man das Ende von 1, 10 als Glosse betrachtet. Das verbietet aber wiederum das Wort *higgîd*. Die Stichwortkorrespondenz gehört zu den strukturellen Elementen dieses Abschnitts, vgl. Anm. 48–50.

streicht die Kette des dreifachen *kî* das Zurückgehen in der Zeit[32].

Warum die Umkehrung? Die Ursache liegt im 1, 10 vorangehenden Text. Als die Matrosen den Schuldigen suchten, fiel das Los auf Jona (1, 7). Man bestürmte Jona mit Fragen. Die Erzählung bringt eine ganze Fragenkette, an deren Ende die Frage nach Jonas Volk steht (1, 8). Jona greift in seiner Antwort (1, 9) zunächst diese letzte Frage auf: «Ich bin ein Hebräer». Daran schließt er, in liturgischer Formulierung, ein Bekenntnis seiner Religion: «Ich fürchte Jahwe, den Gott des Himmels, welcher gemacht hat das Meer und das Trockene.» Das war nicht abverlangt. Höchstens steckte es in der Frage nach dem Volk. Aber wahrscheinlicher ist etwas anderes. Jonas hat ja jetzt zu erklären, daß er auf der Flucht vor Jahwe ist. Wahrscheinlich handelt es sich um den ersten Satz dieser Erklärung. Daß er so liturgisch klingt, braucht nicht zu verwundern. Das kann sich im alten Orient in einer solchen Rede leicht ergeben. Für den Fortgang der Erzählung ist es allerdings von höchster Bedeutung. Es bringt sie nämlich, wenn man so will, ganz durcheinander. Fragen wir zunächst nach der der Erzählung hier zugrundeliegenden Fabel. Nach ihr gibt Jona also seine Erklärung ab (er sei auf der Flucht vor Jahwe). Die Erklärung hat eine doppelte Wirkung: 1. die Leute auf dem Schiff wissen nun über Jona Bescheid; 2. der Schrecken vor Jonas Gott kommt über sie. Nun zur Erzählung selbst! Ihr ist offenbar die 2. Wirkung von Jonas Erklärung so bedeutsam, daß sie dieselbe isoliert und zunächst allein darstellt. Sie tut das, indem sie die Erklärung des Jona hinter dem Glaubensbekenntnis abbricht, auf die wörtliche Wiedergabe des Restes verzichtet und sofort die der Nennung des Jahwenamens korrespondierende Wirkung berichtet: «Da fürchteten sich die Leute sehr» (1, 10). Diese Wirkung spricht auch noch aus den Worten der Leute, welche die Erzählung sofort anschließt: «Warum hast du denn solches getan?» Allerdings: diese Worte offenbaren nun, daß die Erzählung etwas übersprungen hat. Die Worte setzen ja schon Jonas volle Erklärung voraus. Deshalb trägt der Rest von 1, 10 nun in der schon behandelten Weise das Notwendige nach. In 1, 11 geht die Erzählung normal weiter.

---

[32] Grammatisch gehören nur $kî_1$ und $kî_3$ (als kausale *kî*) zusammen. Aber stilistisch gehört auch ki_2 hinzu und es entsteht das Bild einer Reihe, deren Sinnträchtigkeit von den vorherrschenden kausalen *kî* bestimmt wird. Auch die «Häufung» von *kî* diente schon zur Ausscheidung von Glossen. Aber man vergleiche zu doppeltem kausalem *kî* Brown-Driver-Briggs, unter *kî* 3, d: they «introduce the proximate and the ultimate cause respectively.» Dort auch genügend Belege. P. R. Köbert wies mich noch freundlich darauf hin, daß im arabischen Vers die Wiederholung desselben Wortes nur erlaubt ist, wenn es mit verschiedenen Bedeutungen auftritt – dann aber auch beliebt ist.

Die stilistisch interessante Stelle ist also der Übergang von 1, 9 zu 1, 10. Inhaltlich springt die Erzählung hier aus dem Vordergründigen ins Eigentliche, aus spannenden Ereignissen inmitten eines Seesturms in einen sich dabei ereignenden religiösen Vorgang: daß ein ungehorsamer, vor seinem Gott fliehender Prophet, ohne es selbst irgendwie zu wollen, gerade in seiner Flucht und in seinem Ungehorsam Jahwe verherrlichen muß; daß mitten im Sturm und mitten auf einem heidnischen Schiff der Name Jahwes verkündet und gefürchtet wird. Formal und damit stilistisch nimmt hier ein religiöser Kausalzusammenhang (Nennung des Gottesnamens – Weckung der Furcht) dem zeitlichen Zusammenhang der Vorgänge die Aufgabe ab, die erzählerische Reihenfolge zu bestimmen. Zwar fehlen die Kategorien der zeitlichen Zuordnung der Handlungen nicht ganz. 1, 10 muß ja in dieser Hinsicht nachträglich alles wieder ins Reine bringen. Aber sie sind nicht führend. Leitkategorie ist die religiöse Reaktion. Sobald die Erzählung den ersten Höhepunkt erreicht hat, bestimmt sie den Gang des Erzählens. Besser gesagt: indem sie hier maßgebend wird, erreicht die Erzählung ihren ersten Höhepunkt.

Zum zweitenmal tritt sie hinter 1, 15 als Leitkategorie auf. Es ist nicht selbstverständlich, daß die Erzählung sofort, nachdem die Matrosen Jona ins Meer geschleudert haben, von Jona weggleitet und erst alles andere erledigt, ehe sie sich um ihn, über dem inzwischen schon lange Zeit die Wellen zusammengeschlagen sind, wieder kümmert. Schließlich ist es das Jonabuch, und um Jona geht es. Man kann nicht einmal sagen, der Erzähler wolle es eben spannend machen. Spannung würde erreicht, würde der Blick nicht ganz von Jona abgelenkt, bliebe der versinkende Prophet noch irgendwie dem Leser präsent. Aber Jona soll hier vergessen werden. Die Erzählung ist ganz auf das Schiff konzentriert. Wieder ist die Handlung nämlich ins Eigentliche gelangt. Religiöse Vorgänge spielen sich ab. Und das muß – um es einmal so auszudrücken – erzählerisch voll ausgekostet werden. Kaum ist Jona ins Meer geworfen, da steht das (personifiziert vorgestellte) Meer still (1, 15), da fällt wiederum große Jahwefurcht über die Menschen, und sie bringen Jahwe Opfer dar, und sie geloben Gelübde (1, 16). Erst wenn sich in den Gelübden am Horizont, weit hinter der glatten See, schon die ferne Zukunft der Heimkehr dem Blick geöffnet hat, wenn auch die Sprache zur Ruhe kam und still stand[33],

---

33 Lautes Lesen kann hörbar machen, daß 1, 16 in 5 + 3 + 2 Hebungen, bei mehreren echohaft ausklingenden Wurzeln und Worten, einen echten Schlußpunkt erreicht.

dürfen wir wieder an Jona denken. Genau genommen: auch jetzt noch nicht. Die Erzählung setzt neu an, und zwar bei Gott, und zwar noch vor dem Augenblick, da Jona im Wasser versinkt: da, wo Gott dem großen Fisch den Auftrag gibt, Jona zu verschlingen[34].

Wieder hat sich also der Erzählungsgang aus der zeitlichen Ordnung gelöst. Wieder war die Kategorie der religiösen Reaktion führend. Sie zeigt sich als entscheidende stilistische Kraft der Jonaerzählung.

Das Problem der vernachlässigten zeitlichen Reihenfolge ist hier anders gelöst als in 1, 10. Die Erzählung hebt in 2, 1 neu an, so kann sie zwanglos zurückgreifen. 2, 1f. 11[35] ist ein neuer, der vorangehenden Sturmerzählung kontrapunktisch gegenüberstehender, atmosphärisch ganz anders gestalteter Erzählungsabschnitt. Zeitraffend, alles in wenigen und wie aus weiter Distanz geschehenden Beobachtungen verdichtend, führt die Erzählung nach all dem Schreien, Stürmen und Sicherregen[36] ihren Helden sicher zum Festland zurück[37].

1, 10 und 2, 1 zeigen, wo die Lösung des Problems von 4, 5 zu suchen ist. Der Auszug des Jona aus Ninive kann erst 4, 5 erwähnt werden, weil an der zeitlich richtigen Stelle, nach der Predigt (3, 4), kein Platz dafür ist. Dort ist ein neuer, vielleicht *der* Höhepunkt des Buchs. Dort bestimmt wiederum die Kategorie der religiösen Reaktion den Gang der Darstellung und die Auswahl des zu Erzählenden, und zwar in einem Ausmaß wie nie vorher im ersten Teil des Buchs. Ohne Umschweife hat der 2. Teil des Jonabuchs zum Höhepunkt hingeführt. Schon 3, 4 predigt Jona in Ninive: «Es sind noch vierzig Tage, so wird Ninive untergehen.» Eine solche Predigt

---

[34] Natürlich muß man nicht unbedingt mit der Aggada bis zur Weltschöpfung zurückdenken (Zohar, Wayaqhel; Pirqe R. El. 10; Ber. r. 5, 4); aber sicher greift Jon 2, 1 in einen Raum aus, der dem dramatischen Augenblick des Versinkens im Wasser sachlich wie zeitlich wesentlich zuvorliegt. Man beachte das finale Lamed in 2, 1. Wir sind im Raum von Gottes souveräner Vorsorge, und so hat die Aggada gar nicht so unrecht.

[35] Die eindeutige und strenge Struktur von 2, 1f. 11 (vgl. Anm. 37) wird durch den Psalm auseinandergerissen. Dies ist ein weiteres Argument für die nachträgliche Einfügung von 2, 3–10. 2, 2 dagegen ist ursprünglich.

[36] Zum schon enormen Tempo der Erzählung in 1, 1–10 tritt in 1, 11–13 noch ein steigernder erzählerischer Rhythmus hinzu. Die Erzählung konfrontiert immer wieder die Ratlosigkeit der Schiffsbesatzung mit dem weiterwütenden Sturm, indem sie den Blick jeweils am Ende von 1, 11. 12 und 13 neu auf Sturm und See lenkt (Einsatz jeweils mit *kî*).

[37] 2, 1f. 11 ist eine weisheitlich-strenge chiastische Komposition von 4 auch rhythmisch ziemlich gleichwertigen Zeilen: 1a, 1b, 2, 11. In den Außengliedern ist Jahwe Subjekt, in den Innengliedern Jona. In den Außengliedern handelt Jahwe durch den Fisch an Jona, in der Mitte betet Jona aus dem Fisch zu Jahwe. Das Handeln des Fischs entspricht sich in 1a und 11: er verschlingt und er speit aus. Die Schlußzeile ist, anders als die vorhergehenden, in zwei Halbzeilen gegliedert. Das macht sie zu einem Abschluß.

kann nicht wirkungslos verhallen. 1, 9 hatte schon ein beiläufiges Glaubensbekenntnis seine unmittelbare Wirkung gezeitigt, die Gottesfurcht. Hier ist die Wirkung der Predigt der Glaube: «Da glaubten die Leute zu Ninive an Gott»[38]. Aber hier kann eine so kurze Kennzeichnung der Wirkung nicht mehr genügen. Entfaltend beschreibt die Erzählung eine die ganze Stadt ergreifende und vom König ins Offizielle gehobene Bußbewegung[39]. An der Länge der Beschreibung (3, 5–9) dürfen wir ihre Bedeutung ablesen. Auch nach 3, 9 gibt es noch keine Atempause. Die Kategorie der religiösen Reaktion bleibt weiterhin führend. Zum erstenmal geht sie über den Rahmen einer einfachen religiösen Wirkung hinaus und gestaltet ein richtiges Hin und Her religiösen Geschehens, wo eine Reaktion die andere hervorruft. Die Predigt hatte die Buße bewirkt. Nun bewirkt die Buße, daß Gott sich seines Plans gereuen läßt (3, 10). Darauf wiederum reagiert der Prophet mit Unmut, Zorn und Todeswunsch (4, 1–3). Und obwohl die Erzählung die Antwort des Herrn an Jona dann weit ausholend als Gegengewicht gegen das ganze Stück von der Predigt in Ninive ausgestalten will, zwingt doch das noch immer wirksame stilistische Gesetz dazu, wenigstens andeutungsweise, zitathaft und ohne konkreten Kontext schon sofort Gottes Antwort zu umreißen: «Meinst du, daß du billig zürnest?» (4, 4) Dies erst ist das letzte Glied der Kette religiöser Reaktionen[40], nun erst darf daran gedacht werden, mehr Äußerliches nachzuholen, das, was inzwischen ebenfalls geschah und für die Fortsetzung der Erzählung gewußt werden muß: 4, 5 darf kommen.

Wieder fragen wir, wie die Erzählung das Problem des nun notwendigen zeitlichen Rückgriffs meistert. Die Antwort entspricht der, die zu 2, 1 zu geben war. Die Erzählung setzt ganz neu an; so

---

[38] Zu H. W. Wolffs abweichender stilistischer Betrachtung von 3, 4f vgl. Anm. 10.

[39] Das Ausrufen des Fastens (3, 5) und das Bußdekret des Königs (3, 6–9) können zwei hintereinanderliegende Phasen einer Erweckungsbewegung darstellen; vgl. H. Bardtke, Der Erweckungsgedanke in der exilisch-nachexilischen Literatur des AT: BZAW 77 (1958) 9–24. Oder 3, 5 kann das Ganze meinen und 3, 6–9 dann zur Illustration einen wichtigen Aspekt ausführlich hinzufügen. Es wäre nämlich überraschend, wenn ein Fasten in einer alten Stadt ohne Wissen des Stadtherrn – so ist der König hier konzipiert – und seines Rates ausgerufen worden wäre. Aber das muß hier nicht entschieden werden. Stilistisch relevant ist Zeit und Aufwand, die auf die Schilderung der Wirkung von Jonas Predigt verwendet werden.

[40] Im Text wurde versucht, von der reinen Gedankenbewegung auszugehen. Jedoch ist deren inneres Gesetz auch in der konkreten Formulierung sichtbar. Das Motiv der Bußkleidung aus 3, 5 kehrt 3, 6. 8 wieder. 3, 10 nimmt 3, 8 (sich vom bösen Weg bekehren) und 3, 9 (Gottes Reue) auf. Die Wurzel *rʿ*, die schon 3, 8 mit 3, 10 zusammenbindet, zieht sich wie ein Leitmotiv noch 4, 1. 2 weiter. *ḥrh* (vgl. schon *ḥārōn* in 3, 9) schlägt die Brücke von 4, 1 zu 4, 4.

kann sie zwanglos zurückgreifen. Mit 4, 5 beginnt der lächelnd-überlegene, psychologisch so tiefgründige, dabei ein wenig himmlische Komödie nicht scheuende, aber schließlich doch wieder so ernsthafte und mit dem Hinweis auf das viele Vieh in eine zarte Menschlichkeit Gottes ausmündende letzte Abschnitt, der der existentiell hochgespannten Dramatik des Niniveabschnitts ausgleichend gegenübersteht[41] Der genaue strukturelle Parallelismus zwischen erstem und zweitem Teil des Jonabuchs ist nicht zu verkennen.

IV. 4, 5 als Neuansatz

Die Annahme einer Abschnittsgrenze hinter 4, 4 setzt das *wayyiqṭol*, mit dem 4, 5 beginnt, in ein neues Licht. Die 3 anderen Haupteinsätze im Jonabuch beginnen alle mit einem *wayyiqṭol*[42]. Es ist also hier die zu erwartende, normale Form. Überraschend wäre eher ihr Fehlen.

---

[41] Einiges zur Unterteilung des 2. Teils des Jonabuchs. Meist hält man sich an die Kapitelgrenze, die ja selbst schon den Versuch einer Unterteilung darstellt. Sie scheint berechtigt, weil mit 4, 1 die Problematik des Propheten auftaucht, die sich dann bis zum Schluß durchhält. Die Frage ist nur, ob das Jonabuch im Sinne des Verfassers aus inhaltlichen oder aus Handlungseinheiten zusammengebaut sein soll. Im zweiten Fall sind die hier vorgelegten Beobachtungen eine beachtliche Gegeninstanz gegen die der Kapiteleinteilung zugrundeliegende Theorie: Die mit 3, 5 beginnende, eine einheitliche «Handlung» darstellende religiöse Reaktionskette läuft über die Kapitelgrenze hinweg. – Teil IV wird die Frage der Struktur noch einmal ganz grundsätzlich aufwerfen müssen. Hier noch einige dort nicht zum Zug kommende kleine Beobachtungen: Setzt man die Abschnittsgrenze einmal bei 4, 4. 5 voraus, dann zeigt sich für 4, 5–11 eine einfache interne Struktur. Die Motive der Exposition (4, 5) werden am Ende (4, 11) wieder aufgenommen (Inklusion). Innerhalb dieses Rahmens wird ein dreifaches Handeln Gottes (Staude; Verdorren, Wind und Sonne; Frage) jeweils von einer Reaktion Jonas gefolgt, worauf ein Gotteswort abschließt (4, 10f). – Zum Problem der Gottesnamen in Jon 4 (vgl. O. Eißfeldt [vgl. Anm. 6] 496): eine Unterteilung in 4, 4. 5 könnte die Aufteilung von Jahwe und Elohim einsichtig machen – den Wechsel zwischen Elohim und *hā'ᵃlohim* könnte sie allerdings auch nicht erhellen. In Jon 3 kann man dem Wechsel der Gottesnamen ja bekanntlich einen gewissen Sinn abgewinnen. Setzt man die Abschnittsgrenze hinter 4, 4 an, dann sind in 3, 1–4, 4 die Elohim-Stellen ein innerer Block, der von Jahwe-Stellen umgeben ist. Ebenfalls in 4, 5–11 umrahmt Jahwe die Elohimstellen (daß 4, 6 nicht nur Jahwe, sondern Jahwe-Elohim steht, mag anzeigen wollen, daß jetzt der Gottesname gewechselt wird, ohne daß damit die Identität des handelnden Gottes in Frage gestellt wird). 4, 5–11 würde also in der Verteilung der Gottesnamen einfach den vorangehenden Abschnitt reflektieren. So etwas empfinden wir heute als Spielerei. Aber warum sollte mehr beabsichtigt gewesen sein? Jede andere Erklärung der Verteilung der Gottesnamen in Jon 4 hat noch versagt, sowohl die quellenkritische als auch die, die aus dem Wechsel der Namen einen tiefen Sinn herausholen wollte.

[42] Jon 1, 1; 2, 1; 3, 1. Die Einsätze in 1, 1 und 3, 1 sind echt verbales, nicht, wie sonst oft bei Periodenanfang, formelhaftes *wayhi* (vgl. dazu E. Sellin, KAT, zu 1, 1).

Allerdings stellt sich nun eine neue Frage. Daß nach 4, 4 ein neuer Abschnitt ansetzt, wurde bisher nur aus Beobachtungen, die den ganzen 2. Teil des Jonabuchs oder 4, 5–11 betreffen, abgeleitet. Es sind Beobachtungen, die ein Leser oder Hörer bei einer ersten Begegnung mit der Jonaerzählung dann, wenn er bei 4, 4 angekommen ist, noch nicht gemacht haben kann. Sollte aber bei 4, 5 ein neuer Abschnitt beginnen, dann muß das auch einem solchen Leser oder Hörer klargeworden sein. Gibt die Erzählung den Neuansatz also noch auf irgendeine andere Weise zu erkennen? Die Frage ist deshalb wichtig, weil ein *wayyiqṭol* zwar als Neuansatz geeignet ist, aber eben selbst den Neuansatz nicht anzeigt.

Zunächst gilt, daß die Forderung vielleicht zu hoch geschraubt ist. Bei mündlichem Vortrag kann eine Unterteilung durch Pause, mimisches Umschalten und Modulation der Stimme ausgedrückt werden. Bei mündlicher Texttradition kann derartiges auch von Generation zu Generation weitergegeben werden. Für uns ist es selbstverständlich nicht mehr greifbar. Wir selbst würden heute in einem Buch uns vielleicht nur drucktechnischer Mittel bedienen, ohne den Text selbst auf den Neuansatz hinweisen zu lassen. Absatz, Strich, neues Kapitel würden genügen. Dergleichen mag es auch schon in den Handschriften zur Zeit der Abfassung des Jonabuchs gegeben haben[43]. Falls auf diese Weise der Neueinsatz nach Jon 4, 4 angezeigt war, ist das ebenfalls für uns nicht mehr greifbar. Gelingt es uns also, aus weitergreifenden Beobachtungen nachzuweisen, daß hinter 4, 5 ein Neueinsatz sein muß, so dürfen wir uns damit zufriedengeben, auch wenn wir nicht mehr erkennen können, wie dies dem ursprünglichen Leser und Hörer konkret kundgegeben wurde.

Soweit grundsätzlich. Tatsächlich sind wir wesentlich besser bedient, wenigstens für Jon 4, 5. Es gab in der antiken literarischen Tradition noch eine Reihe konventioneller stilistischer Möglichkeiten, durch die Gestalt des Textes selbst dessen Aufbau und Gliederung anzuzeigen. Man könnte von konventionellen «Struk-

---

[43] Wir wissen aus Qumranmanuskripten, daß es schon in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten Schreibertraditionen für die Aufgliederung des Textes in Handschriften gab (vgl. M. Martin, The Scribal Character of the Dead Sea Scrolls I, Löwen 1958, 117–144: «Paragraphing», und S. 144–203: «Paratextual Elements»). Da im Bereich der Keilschrift durchgegliederte Anordnung längerer Texte seit früher Zeit üblich war, ist es erlaubt, auch schon für die Zeit der Abfassung des Jonabuchs im palästinensischen Bereich derartiges für möglich zu halten. Faktisch bietet R. Kittel, Biblia Hebraica[3], im Jonabuch nur einen einzigen «offenen» Abschnitt, bei 3, 1. Die beiden Zeichen für «geschlossene Abschnitte», vor 2, 11 und vor 4, 4 (jedesmal vor *wayyomär yhwh)*, dienen einem anderen Anliegen, nicht der Textaufgliederung.

tursignalen» sprechen. Um sie im Jonabuch aufzuspüren, ist wiederum auf das Buch als Ganzes zu achten.

Die ersten Verse des Buches führen, wie es eine Ouvertüre tut, die wichtigsten Motive kurz vor, und zwar sowohl die inhaltlichen (Gott sorgt sich um Ninive, Jona opponiert) als auch das wichtigste formale: die «konzentrische Struktur». Eine solche findet sich in reiner Form im Fluchtbericht (1, 3). Sie läßt sich am einfachsten durch entsprechendes Druckbild aufweisen. Man beachte aber, daß der mit dieser konventionellen Stilform vertraute antike Hörer sie als in der Zeit ablaufende, akustisch zu registrierende, mit den Erlebnissen von Erwartung und Erfüllung gekoppelte sprachliche Erscheinung erlebte. Wir erleben in dieser Weise ungefähr Metrum und Reim bei klassischer europäischer Lyrik (beim Hören, nicht beim Lesen).

«Jona stand auf, zu fliehen *nach Tarschisch, von Jahwes Antlitz fort;*
er begab sich hinab (= er reiste) nach Jafo,
er fand ein Schiff,
welches *fuhr Richtung Tarschisch,*
er bezahlte dessen Preis,
er begab sich hinab (= er stach in See) in ihm,
um mit ihnen *zu fahren nach Tarschisch, von Jahwes Antlitz fort.*» [44]

Die Form (A + B + C + Zentrum + C' + B' + A') ist hier durch Wort- und Motivrepetitionen herausgearbeitet. Es sei aber darauf aufmerksam gemacht, daß sie auch in anderer Weise erscheinen kann. Bei Texten, die viele wörtliche Reden enthalten, sind oft die redenden Personen dem Schema entsprechend angeordnet[45]. Die konzentrische Struktur unterscheidet sich vom einfacheren Schema der Inklusion (A + B + A'; vgl. Jon 4, 5–11) dadurch, daß sie mindestens 5 Glieder besitzt. Vom Chiasmus (A + B + B' + A'; vgl. Jon 2, 1f. 11) unterscheidet sie sich durch das zentrale Glied. Dieses springt bisweilen vom Thema der umgebenden Glieder unmotiviert ab (hier nicht, aber vgl. dann Jon 1, 9f), bisweilen enthält es die entscheidende oder eine wichtige Aussage (so Jon 1, 9f und Jon 3, 6ff), und fast immer steht es in formaler oder inhaltlicher

---

[44] Die (notwendig unbeholfene) Übersetzung arbeitet die Wortentsprechungen heraus. Außerdem zieht sich noch ein Endreim durch den ganzen Satz (*-a*). Die gebotene Aufgliederung ist rhythmisch gestützt: 6 + 2 + 2 + 2 + 2 + 2 + 5 Hebungen.

[45] 2 derartige nach den redenden Personen geordnete konzentrische Strukturen habe ich für Dtn 1 in meiner Arbeit: Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1, 6–3, 29: Bib 41 (1960) 120–123, nachweisen können. Vgl. ferner innerhalb des deuteronomistischen Bereichs Jos 3, 2–13. Diese Stilfigur wurde vor allem durch A. Condamin und N. W. Lund im AT entdeckt. Für viele Beispiele und Dokumentation vergleiche man H. Galbiati: La struttura letteraria dell' Esodo, Rom 1956, dessen eigene Analysen allerdings teilweise kritisch zu lesen sind.

Beziehung zu den beiden äußersten Gliedern (so hier und Jon 1, 9f). Das konzentrische Schema kommt zwar auch in anderen Gattungen vor, auch in eigentlich poetischen, enthebt aber erzählende Prosa nicht ihres Prosacharakters.

Das Stück 1, 4–16 läßt sich schon vorgängig zur Beobachtung einer konzentrischen Struktur abgrenzen[46]. Der inhaltlichen Einheit («im Seesturm») entspricht das leitmotivartig sich hindurchziehende Wort «Meer», das sich nachher im Buch nicht mehr findet, obwohl es z. B. in 2, 1f. 11 durchaus vorkommen könnte[47]. Als konzentrische Struktur ist das Stück durch Wort- und Motivrepetitionen gestaltet. Vor allem sind Exordium und Schlußteil (1, 4–6. 12–16) aufeinander bezogen: Anfang und Ende des Sturms; der Sturm aufs Meer geschleudert, Jona ins Meer geschleudert; die Matrosen zu ihren Göttern schreiend, zu Jahwe schreiend; die Matrosen in Furcht, in Jahwefurcht[48]. Zwischen diesen Rahmenteilen stehen die verschiedenen Diskussionen und Gespräche auf dem Schiff (1, 7–11), vor allem durch 4 wörtliche Reden der Matrosen gekennzeichnet[49], in deren Mitte aber das Glaubensbekenntnis des Jona (dazu die Reaktion der Matrosen) so eigentümlich herausspringt (1, 9. 10a α). Es ist durch Inhalt und mehrere Stichworte auf die Rahmenteile bezogen und erweist sich so als strukturelles Zentrum[50]. Also:

A	1, 4–6
B	1, 7f
Zentrum	1, 9. 10a α
B'	1, 10a β. 11
A'	1, 12–16

Wenn Jon 3, 1f mit fast wörtlicher Anlehnung[51] Jon 1, 1f aufnimmt,

---

46 Zu 1, 16 als Abschluß des Stückes vgl. Anm. 33.

47 1, 4 (zweimal). 5. 9. 11 (zweimal). 12 (zweimal). 13. 15 (zweimal). Sonst nur noch im Jonapsalm (3, 4.)

48 *ṭwl* Hifil 1, 4. 5. 12. 15; *qr'* 1, 6. 14; *yr'* 1, 5. 16 (zweimal) plus 1, 9. 10a α (zweimal); ferner noch *gādôl* 1, 4 (zweimal). 12. 16 plus 1, 10a α; *'bd* Nifal 1, 6. 14. Man beachte auch den Gegensatz zwischen falschem Gottesdienst 1, 5 und rechtem Gottesdienst 1, 16. Die Aufforderung des Kapitäns 1, 6 wird 1, 14 (durch andere) ausgeführt.

49 Die Matrosenreden: 1, 7. 8. 10. 11. Nur *ngd* Hifil kehrt als Stichwort wieder (vgl. dazu Anm. 31): 1, 8. 10.

50 Zu *yr'* und *gādôl* vgl. Anm. 48. Ferner: *yabbāšā* «Festland» 1, 9. 13; zugleich Stichwortverknüpfung zu 2, 11. – Grundsätzlich zu dieser konzentrischen Struktur: da sie auf Stichworten, vor allem des Rahmens und des Zentrums, beruht, darf man nicht nach scharfen Grenzen suchen, die die einzelnen Teile trennen. Insofern ist das im Text folgende Schema cum grano salis zu nehmen. Entscheidend ist, daß dem Hörer am Ende deutlich wird, daß auf dem Weg über ein zentrales Mittelstück nun wieder der Ausgangspunkt, d. h. das Ende eines Abschnitts, erreicht ist.

51 Interessant sind aber auch die Abweichungen. 1, 2 spielt mit dem ähnlichen Klang von *'îr*, *'al* und *ra'*; der Rhythmus geht von längeren zu kürzeren

konnte der antike Hörer schon damit rechnen, daß sich nun die Strukturen von Jon 1–2 wiederholen würden[52]. Ein neuer, sich sofort aufbauender konzentrischer Zyklus konnte ihn nicht überraschen. Dieser Zyklus (3, 1–4, 4) ist lockerer als der andere 1, 4–16. Es fehlt ein bis ans Ende präsent gehaltener Schauplatz (Meer) mitsamt Hintergrundshandlung (Seesturm). Zwar wird zunächst Ninive als Schauplatz aufgebaut, sogar mit recht konkreten Angaben[53], aber dann, noch bevor das Zentrum der Struktur erreicht ist, wird der reine Vorgang des religiösen Geschehens so vordringlich, daß alles andere davor versinkt. Trotzdem ist die konzentrische Struktur hier vielleicht noch deutlicher als in Jon 1. Sie ist viel vordergründiger erstellt: in der Hauptsache durch die Anordnung der redenden Personen:

3, 1. 2	Jahwe spricht zu Jona
3. 4	*Jona* predigt den Niniviten
5	*Notiz* über die Buße Ninives
6–9	*Der König* erläßt das Bußdekret
10	*Notiz* über Gottes Gnadenbeschluß
4, 1–3	*Jona* klagt vor Jahwe
4	*Jahwe* antwortet Jona

Nun ist für 4, 4. 5 alles klar. Der auf seine konventionellen Strukturen eingespielte antike Hörer konnte bei 3, 10 noch keinen Abschluß erwarten. Die Reihe der Redenden war noch nicht ganz zurückgelaufen. Wohl aber ging für ihn eine Einheit zuende, wenn Gott wieder redete. Und wenn Gottes Antwort an Jona (4, 4) in ihrer Kürze, Offenheit und Mehrdeutigkeit unmittelbar zeigte, daß sie noch gar nicht als endgültige Auskunft gedacht war, eher nur als eine Zitation derselben, dann mußte sich im Zuhörer ein eigentümliches, zwischen Wissen um einen Abschluß und Erwartung eines Neuen schwebendes Empfinden einstellen, genau jene innere Schwingung, die ihn bereitete, nun dem neu ansetzenden und in sich so ganz anderen schönen Schlußstück des Jonabuches zu lauschen.

Vielleicht darf abschließend gefragt werden, wie derjenige Jon 4, 5 behandeln soll, der mit dem schweren Geschäft des Über-

---

Einheiten über und wird dabei im Kontext immer drängender. 3, 2 fehlt dieser Rhythmus; gespielt wird mit dem Wort *'äl*; die Wurzel *qr'*, das Leitmotiv der folgenden Verse (3, 2 [zweimal]. 4. 5. 8), wird durch Wiederholung hervorgehoben.

[52] Es wiederholen sich sogar nicht nur die Strukturen. Auch viele Formulierungen, und weithin ihre Reihenfolge, kehren wieder. Vgl. 3, 1 mit 1, 1; 3, 2 mit 1, 2; 3, 3 mit 1, 3; 3, 8 mit 1, 6. 14; 3, 9 mit 1, 6. 14; 4, 2 mit 2, 2; 4, 6. 7. 8 mit 2, 1. Schon dies spricht dafür, daß auch in der Stilschicht der Struktur Beziehungen bestehen.

[53] 3, 3f: Größe Ninives 3 Tagereisen, Einmarsch 1 Tagereise, Zerstörung der Stadt nach 40 Tagen.

setzens betraut ist. Es käme wohl alles darauf an, den schwebenden Abschluß in 4, 4 und den Neuansatz in 4, 5 herauszuarbeiten. Manches ließe sich schon durch das Druckbild erreichen. Aber man sollte auch versuchen, die Struktur des Textes in die Sprache selbst einzufangen. Man müßte dafür allerdings die der Übersetzungssprache eigentümlichen Mittel finden, da eine Herausarbeitung der konzentrischen Strukturen allein vom modernen Leser in ihrem Signalwert nicht erkannt würde. Gelänge es, in 4, 4 das Gefühl eines Abschlusses zu erzeugen, dann käme man in 4, 5 wohl mit schlichtem Erzählungstempus, ohne daß man ins Plusquamperfekt ausweichen müßte, durch. Das wäre die beste Lösung. Sie wahrte das Kolorit des Urtextes.

Allerdings könnte ein Übersetzer zu der Überzeugung kommen, daß seine Sprache zwischen 4, 4 und 4, 5 gerade dadurch einen Absatz markieren würde, daß sie die Zeitstufe wechselt, d. h. daß sie ein Plusquamperfekt setzt. In diesem Fall dürfte der imaginäre Verfasser der noch nicht geschriebenen idealen hebräischen Grammatik sich zunächst einmal vormerken, daß *wayyiqṭol* hebräisch bisweilen da stehen kann, wo wir Plusquamperfekt setzen müssen. Doch kann er weiter notieren, daß bei seinem Beleg Jon 4, 5 der Wechsel der Zeitstufe zwar nicht morphologisch und syntaktisch, wohl aber stilistisch angezeigt ist: durch Markierung eines Abschnittes, oder – konkret gesprochen – durch ein unmittelbar vorher auslaufendes Aktionsgefüge, verbunden mit einem ans Ende gekommenen konzentrischen Dispositionsschema.

(Abgeschlossen am 27. November 1960)

„Tal“ und „Ebene“ im Alten Testament

Von Leo Krinetzki O. S. B., Neresheim

Schon immer hatten es die *Berge* dem Menschen angetan. In allen alten Religionen spielen die *Berge* eine große Rolle, man denke nur an den griechischen Olymp oder die zahlreichen Götterberge der Semiten! In Mesopotamien und Ugarit/Ras-Schamra wird das Wort «Berg» (akkadisch *šadû*, ugaritisch *ǵr*) geradezu zum Synonym für «Herr» und damit zum Götterepitheton [1]. Und wenn das Alte Testament Jahwe als «Fels» (*ṣûr*) bezeichnet [2], dann zeigt allein schon diese Benennung Gottes, in welcher Tradition es steht und welche Bedeutung dem Begriff «Berg» darum auch in der atl Religion zukommt. Daher kommt es, daß eine recht beachtliche Literatur das religionsgeschichtliche Phänomen des Gottesberges in den alten Religionen im allgemeinen und im Alten Testament im besonderen darzustellen unternommen hat [3].

Aber der Gegensatz dazu, das *Tal* und die *Ebene*, wurde von der Religionsgeschichte und besonders von der biblischen Theologie des AT bisher, offenbar als theologisch belanglos und «unerheblich» [4], übergangen. Allein, schon ein Blick auf gewisse prophetische Namen von Tälern wie «Tal der Täuschung» (Am 1, 5), «Tal des Gogsgetümmels» (Ez 39, 11. 15), «Tal des Würgens» (Jer 7, 32) oder «Tal der Schauung» (Is 22, 1. 5) hätte vermuten lassen müssen, daß auch das Tal, bzw. die (Tal-)Ebene, eine beachtliche

---

[1] Vgl. W. Foerster: TWNT V (1954) 476; G. R. Driver, Canaanite Myths and Legends, Edinburgh 1956, Krt II i 6.

[2] Dt 32, 30. 31; Ps 18, 3; 19, 15 u. ö. Wahrscheinlich gehört hierher auch der alte Gottesname (*'ēl*) *šadday* (Gn 17, 1; 28, 3; 35, 11 u. ö.), falls die umstrittene Ableitung von akkad. *šadû* zu Recht besteht.

[3] Vgl. u. a. J. Hehn, *Heilige Berge:* TGl 8 (1916) 130–141; J. Jeremias, *Der Gottesberg,* Gütersloh 1919; R. Frieling, *Der heilige Berg:* Theologie und Kultus 4, Stuttgart 1930; O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer,* Halle 1932; *Der Gott Karmel:* Sitzungsberichte der Deutschen Akadem. d. Wissensch. zu Berlin, Phil.-hist. Kl., Berlin 1953; F. W. Albright, *Baal Zephon*: Festschr. f. A. Bertholet, Tübingen 1950, 1–14; K. Galling, *Berge, heilige:* Die Religion in Gesch. u. Gegenwart I [3] (1957) 1043f; J. Schildenberger, *Berge, heilige*: Lexikon für Theol. u. Kirche II [2] (1958) 219f.

[4] Nach L. Köhler, *Theologie des AT,* Tübingen 1953 [3], V, besteht die Aufgabe der Theologie des AT ja darin, eine in den richtigen Zusammenhang gebrachte «Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des AT» zu bieten, «welche theologisch erheblich sind».

Realität des Alten Testamentes ist, die eine genauere Untersuchung verdient.

Eine solche Untersuchung stellt der vorliegende Aufsatz dar. Sein Anliegen ist kein topographisches, sondern ein *exegetisch-bibeltheologisches.* Darum wird auf die Diskussionen der Geographen über die Lage dieses oder jenes palästinischen Tales nicht näher eingegangen[5]. Vielmehr wird nach einem kurzen Überblick über die hebräisch-griechischen Termini und Eigennamen zuerst ein Abriß des vorwiegend nichttheologischen Gebrauches von «Tal» und «Ebene» – auch die «Schlucht» gehört als eine Art Tal hierher[6] – geboten, dem dann eine eingehendere Darstellung der theologisch-symbolischen Verwendung dieser beiden Begriffe folgt. Soweit möglich, wird auch die erreichbare apokryphe und alt-vorderorientalische Literatur vergleichsweise herangezogen[7].

Vorbemerkungen zu Vokabular und Namengebung.

Zunächst eine Untersuchung zum hebräisch-griechischen *Vokabular!* Unter den in Frage kommenden Termini bilden einige ein eindeutiges Äquivalent zu unseren deutschen Wörtern «Tal» und «Ebene», andere hingegen bezeichnen sowohl das eine wie das andere. Das kommt zweifellos daher, daß der Unterschied zwischen Tal und Ebene oft ein sehr fließender ist, so daß man in manchen Fällen geradezu von «Talebenen» sprechen kann.

Das 59 mal wiederkehrende *gay*' [8], ein Wort, das dem rhetorisch-poetischen Stil angehört und sonst nur noch in Eigennamen vorkommt[9], bedeutet ausschließlich *«Tal»*, 1 mal (Ps 23, 4) auch «enges Tal» = «Schlucht»[10]; daher die LXX-Wiedergaben: *pharanx* (21 mal), *polyandrion* (5 mal), *napê* (4 mal), *koilas* (2 mal), *chaos* (2 mal), *aulôn* (1 mal) und *cheimarrous* bzw. *cheimarros* (1 mal); den Rest bilden Transskriptionen und Fehlübersetzungen. Am häufigsten findet sich dieses Wort bei Ezechiel (9 mal), Jeremias und im Buch Josue (je 8 mal).

Ein ähnlich gewähltes, nur der Poesie und gehobeneren Prosa Ezechiels zugehöriges Substantiv ist das vorwiegend bei diesem Propheten (7 mal) auftretende *'āfîq.* Es bedeutet wie *gay*' nur «Tal», aber, wie bisweilen das gleich

---

[5] Dazu vgl. etwa die einschlägigen Artikel bei F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti,* Rom 1957, und das ebd. meist zitierte Werk von F. M. Abel, *Géographie de la Palestine,* Paris I 1933; II 1938.

[6] Zu den palästinischen Talformen vgl. R. Koeppel, *Palästina. Die Landschaft in Karten und Bildern,* Tübingen 1930, 21f.

[7] Leider mußte sich der Verfasser dieser Zeilen mit den Übersetzungen (P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel,* Augsburg 1928, und J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* [=ANET], Princeton 1955 ²) zufrieden geben. Nur bei den ugaritischen Texten (dazu vergl. das in Anm. 1 zitierte Werk; C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* [= UM], Rom 1955, und Ch. Virolleaud, Le Palais Royal d'Ugarit, II [= PRU II], Paris 1957) konnte der Originaltext berücksichtigt werden.

[8] So in der Mehrzahl der Fälle; daneben finden sich die Formen *gêy*' Zach 14, 4; *gäy*' Is 40,4 und *gay* Dt 34, 6; Jos 8, 11; Mi 1, 6. Etymologisch läßt sich das Substantiv von keiner bekannten Wurzel ableiten.

[9] Zorell, a. a. O., 149.

[10] Diese Stelle mag das Fehlen einer Ausweitung des Wortes zu der Bedeutung «Ebene» erklären: die Vokabel scheint ursprünglich ein Tal zu bezeichnen, dessen Abgrenzung durch Berge noch klar zu erkennen ist und daher die Vorstellung einer Ebene nicht so leicht aufkommen läßt.

zu besprechende *naḥal* und das arabische *wa'dî*, ein *«Bachtal»*, also ein tiefes, meist steilwandiges und von einem Bachbett durchzogenes Tal mit häufig auftretenden Quellen und hohem Grundwasserspiegel [11]. Die LXX-Entsprechungen lauten: 6 mal *pharanx* und 1 mal weniger zutreffend, weil parallel zu *gē'āyôt*, *pedion* (Ez 35, 8). Wie das ugaritische *apq* «Strom», «Wasserlauf» [12] und die Ableitung von *'pq* «fest, stark sein» [13] noch erkennen lassen, wird *'āfîq* anfänglich einen mit starkem Gefälle dahinfließenden Fluß oder Bach bezeichnet haben und erst dann zu der Bedeutung «Tal» gelangt sein, wenn die erstere Bedeutung im Hebräischen auch nicht belegt ist.

Das verwandte *naḥal* [14] bedeutet, diesmal auch im Hebräischen, zunächst «Bach» (vgl. Dt 9, 21), alsdann *«Bachtal»*, *«Wadi»*. In der letzteren Bedeutung kehrt es 34 mal bzw., wenn es in Hl 6, 11 mit «Palme» zu übersetzen ist [15], 33 mal wieder (LXX gibt die zweite Bedeutung mit *cheimarrous/cheimarros* [17 mal], *pharanx* [14 mal] und *napê* [1 mal] wieder – Rest Transskriptionen). Im Gegensatz zu *'āfîq* handelt es sich um ein vorwiegend in der Prosa übliches Wort, obschon es auch in poetischen Texten nicht völlig fehlt.

Ebenfalls als *«Tal»* zu fassen ist wohl auch der nur in Zach 1, 8 vorkommende Eigenname *meṣulāh*, wenn man ihn mit *meṣûlāh/meṣôlāh* «(Meeres-)Tiefe» (Ex 15, 5; Jon 2, 4 u. ö.), «Flußbett» (Zach 10, 11) und nicht mit *ṣēl* «Schatten» zusammenstellt (vgl. LXX *ana meson tôn dyo oreôn* [hebr. *bêyn hahadassîm* = «zwischen den Myrten»] *tôn kataskiôn*). Wahrscheinlich läßt dann auch die Verwandtschaft mit dem arabischen *ṣāla* «wüten, über jemanden hereinbrechen» zunächst an einen reißenden Gießbach denken, der dem von ihm durchflossenen Tal den Namen gegeben hat [16].

Die zwei nächsten Substantive sind doppeldeutig. Seinem Vorkommen nach am häufigsten (70 bzw. 65 mal) [17] ist *'ēmäq* [18] (LXX: 39 mal *koilas*, 7 mal *pharanx*, 5 mal *aulôn*, 4 mal *pedion*, je 1 mal *aulax* und *koilos*, Rest Transskriptionen); es bedeutet in der überwiegenden Mehrheit der Fälle (die in Anm. 17 erwähnten Stellen abgerechnet, 44 mal) *«Tal»* und nur 18 mal *«Tiefebene»*. Die Herleitung von *'mq* «tief sein» (vgl. Ps 92, 6) zeigt, daß das Wort (wie wohl das eben besprochene *meṣulāh*) den Gegensatz zu den Bergen bezeichnen will (vgl. 3 Kg 20, 28). Wahrscheinlich überwiegt deshalb auch die Vorstellung des «Tales», und auch bei der Bedeutung «Tiefebene» wird das Bewußtsein von deren bergiger Einfassung noch ziemlich bewußt mitschwingen.

---

[11] Vgl. *Der große Herder*, IX, Freiburg 1956[5], 815: *«Wadi»*, und die Fotografien palästinischer Wadis bei Koeppel, a. a. O., Abb. (28). 32. 87. 91. 92. 93. 108. 109. (113). 114. 134. 135(!). (141). 143. 144. 151. 158. 184.

[12] UM 49: I: 6; 51: IV: 22; etc.

[13] Vgl. arab. *'afiqa*, das diese Bedeutung hat; im biblischen Hebr. nur im Hitp. erhalten («sich stark machen» = 1. «sich ein Herz nehmen» 1Sm 13, 12; 2. «an sich halten» Gn 43, 31; 45, 1; Is 42, 14; 63, 15; Sir 35, 22); vgl. den Eigennamen *'afēq* Jos 13, 4; 19, 30 u. ö.

[14] Vgl. syr./aram. *naḥlā'*, akk. *naḫlu, naḫallu*, ugar. *nḫlm* (UM 49: III: 7, 13 – Driver: «Schluchten», «Hohlwege») und *gt nḫl* (PRU II 129, 9), ägypt. *nḫr* «Tal».

[15] Vgl. südarab. *nḫl* «Tal, Palmpflanzung».

[16] Vgl. Zorell, a. a. O., 465f. Nach J. Reider: VT 2 (1952) 126f, soll auch der Plural *baṭṭuḥot Job 12, 6 «Täler»* bedeuten (cf. arab. *bṭḥh* «ein schönes, anmutiges Tal, eine von Häusern umgebene Ebene»), sofern man dieses Wort von der Wurzel *bṭḥ* mit der Grundbedeutung «sich flach am Boden liegend ausruhen» herleitet (vgl. ders., ETLov 26 [1950] 341f). Gewöhnlich wird das strittige Substantiv mit «Sicherheit» übersetzt, und diese Wiedergabe möchten wir wegen V. 5 (*nākôn!*) für die richtige ansehen.

[17] Die höhere Zahl bezieht sich auf die nach Ausschaltung folgender Stellen übrigbleibenden Texte: in Jos 18, 21; 19, 21; Ri 1, 31 ist *'ēmäq* Ortsname; in Jer 47, 5 und vielleicht auch 1 Chr 12, 16 (Zorell, a. a. O., vgl. BH[3] zur ersteren Stelle) l. c. G *'anāqîm* cf. Jos 11, 22; in Jos 8, 13 lgd. vid. c. S *hā'ām* (cf. v. 9 – BH[3] z. St.).

[18] Vgl. ugar. *'mq* «Tal, Ebene» (Um 62: 5; 67: VI: 21, vielleicht auch 131: 4; 'nt: II: 6, wo b'mq indes auch wie akk. *ina emûqi* «mit Gewalt, gewaltsam» bedeuten könnte; s. UM, Glossary nr. 1413); aram. *'amqā'*, *'umqā'*, syr. *'umqā'*, arab. *'amq «Tiefland, Tal»*.

Das weniger häufige, nämlich nur 21 mal, davon 5 mal bei Ezechiel auftretende *biqʿāh* (= bibelaram. *biqʿā'* Dn 3, 1) [19], bedeutet 14 mal «*Tal*» und 6 mal «*Ebene*»; LXX faßt das Wort mit den Wiedergaben *pedion* (18 mal), *pedia* (f.), *ta perichôra, gê pedinê* und *hodos leia* (je 1 mal) ausschließlich im letzteren Sinn. Die etymologische Verwandtschaft mit *bqʿ* «spalten» (dann *biqʿāh* = «Felsspalte») ist zweifelhaft [20]; jedenfalls entsteht nach Zach 14, 4, wo man es am ehesten erwarten würde, als Ergebnis der «Spaltung» *(weniqbaʿ)* des Ölbergs nicht eine *biqʿāh*, sondern ein großer *gêy'*, wiewohl diese Wortwahl natürlich auch dem bloßen Streben nach stilistischer Abwechslung entstammen kann.

Die folgenden vier hebräischen Vokabeln bezeichnen nur eine *Ebene*. Unter den 19 Malen, die das Substantiv *mîšôr* [21] im AT auftritt, liegt 13 mal die Bedeutung «*Ebene*», 4 mal «*ebene Fläche*» und 2 mal «*ebener Weg*» vor. Dementsprechend lauten die LXX-Äquivalente richtig: *euthy* (2 mal), *eutheia* (sc. *gê*, 3 mal), *(gê) pedinê* (4 mal), *euthytês* und *pedion* (je 1 mal); die 7 malige Transskription als *Misôr* ist jedoch unzutreffend, da es sich an diesen Stellen um kein nomen proprium handelt. Im ethischen Sinn bedeutet *mîšôr* «Recht, Gerechtigkeit» (Is 11, 4; Mal 2, 6; Ps 45, 7). «Eben» wird hier im Gegensatz zu «höckerig, bergig» zu nehmen sein (vgl. Is 40, 3f). Das von LXX an beiden Stellen seines Vorkommens (Gn 14, 5. 17) als Eigenname *(Sauê)* aufgefaßte *šāwêh* [22] meint in Wahrheit an der ersten Stelle eine «*Ebene*» und ist nur an der zweiten Stelle Name eine Tales *(ʿēmäq)*. – Ebenen besonderer Art werden durch die beiden nächsten Wörter gekennzeichnet. Das erste von ihnen, *šefēlāh* [23], bedeutet nämlich «*Niederung*» (19 mal; LXX: 9 mal *pedinê*, 3 mal *pedion*, je 1 mal *ta pedina, gê pedinê* und *ta tapeina*, 3 mal Transskription), das zweite, *ʿarābāh* [24], 34 mal «*Steppenebene*» und 1 mal (Zach 14, 10) «*Ebene*» ohne Nebensinn (LXX: 10 mal *dysmê/-ai*, 1 mal *hê pros dysmais*, Rest: Transskriptionen und 2 Fehlübersetzungen). Die *šefēlāh* westlich von Lakisch ist fruchtbar (vgl. 3 Kg 10, 27; 1 Chr 27, 28), die *ʿarābāh* hingegen, als Fortsetzung des Jordangrabens bis zum älanitischen Golf verstanden, ist unfruchtbar [25].

In den deuterokanonischen Büchern finden sich noch folgende Wörter für Tal und Ebene: *pharanx* «*Tal*», «*Schlucht*» (je 3 mal) [26]; *aulôn* «*Tal*» (5 mal, nur im Buch Judith); *cheimarrous/cheimarros* «*Tal*» (1 mal, sonst «Bach, Fluß»); *koilos* (Weish 17, 18 R) bzw. *koilotês* (ebd. ABS) «Bergschlucht»; *pedion* «*Ebene*» (28 mal), «*Feld (in der Ebene)*» (5 mal), «*ebener Boden*» (1 mal) und das dazugehörige Adjektiv *pedinos* «*flach, eben*» (4 mal).

So verschieden auch die etymologische Grundauffassung der einzelnen genannten Substantive ist, so spielt sie doch praktisch kaum eine Rolle; wie schon gesagt, gehen die Bedeutungen «Tal» und «Ebene» oft ineinander über, und die verschiedenen Vokabeln sind meist einander synonym (vgl. Is 40, 4; *gäy'* = *mîšôr* = *biqʿāh*), so daß im folgenden auf das Vokabular kaum Rücksicht genommen zu werden braucht.

Nun noch einige Bemerkungen zur *Namenbildung!* Es gibt verschiedene Möglichkeiten, einem Tal oder einer Ebene einen Namen zu geben. Diese Möglichkeiten wurden von der Bibel in recht mannigfacher Weise ausgenutzt.

Da ein Tal von Bergen umgeben wird, ist die allereinfachste Art der Benennung eines Tales die *nach einem benachbarten Gebirge*. Im AT kommt allerdings nur die Verbindung «Talebene des Libanon» vor (Jos 11, 17; 12, 7).

---

[19] Vgl. arab. *biqāʿ* «Hochebene», syr. *peqaʿtā'*, ugar. *bqʿt* (n. pr. = akk. *âlba-aq-at*, UM 108: 6; 110: 8; 321: II: 21, s. Glossary, nr. 348), *bqʿ* (n. pr., PRU II 128, 21. 23) und *bqʿty* (nomen gentilicium, UM 66: 5).

[20] Vgl. Gesenius-Buhl, *Hebr. und Aram. Handwörterbuch über das AT*, Leipzig 1915 [16], 111, gegen UM, Glossary, nr. 348.

[21] Von *yšr* «gerade sein», vgl. aram./syr. *mêyšerā'* «Ebene».

[22] Von *šwh* «gleich sein».

[23] Von *špl* (dasselbe im Südarab., Arab., Aram./Syr. und Ugarit. [Driver, a. a. O., Shachar i 32]) «niedrig sein».

[24] Vgl. vielleicht (s. Zorell, a. a. O., 626) äth. *ʿabra* «trocken, unfruchtbar sein».

[25] Vgl. z. B. A. Bea, *Geographia Palaestinae antiquae. Notae quas in usum privatum auditorum collegit*, Rom 1940, 35.

[26] In 1 Makk 6, 35 A, 38 R, 45 S R liegt Verschreibung für *phalanx* vor.

Weit öfter benennt das AT ein Tal oder eine Ebene *nach einer benachbarten oder darin gelegenen Stadt:* «Ebene von Jericho» (Dt 34, 3; 1 Makk 16, 11), «Talebene von Mizpa» (Jos 11, 8), «Ebene von Migron» (Zach 12, 11)[27], «Megiddo» (2 Chr 35, 22), «Ono» (Neh 6, 2), «Dura» (Dn 3, 1), «Kirjatajim» (Gn 14, 5), «Seboim» (1 Sm 13, 18), «Gerar» (Gn 26, 17), «Hebron» (Gn 37, 14), «Ajjalon» (Jos 28, 21) oder «Damaskus» (Jdt 2, 27); «das Tal bei Bet-Peor» (Dt 3, 29; 4, 46; 34, 6), «bei Gibeon» (Is 28, 21)[28] oder «Betylua» (Jdt 7, 3), «die Ebene in der Nähe von Dotain» (Jdt 4, 6), «gegenüber von Betschean» (1 Makk 5, 52), «das Tal nach Gad hin» (2 Sm 24, 5)[29].

Auch *eine größere Landschaft,* in der eine Ebene liegt, kann dieser den Namen geben: «die Ebene in den Gefilden von Ragau» (Jdt 1, 5), «die Ebenen von Kumäa» (1 Makk 4, 15), wie auch umgekehrt ein allgemein bekanntes Tal eine Landschaft benennen kann («das Tal» Dt 34, 6; Nm 21, 20, vgl. Anm. 29).

Noch näher liegt es, ein Tal nach dem es durchziehenden *Bach* zu benennen, wie ja schon manche Worte für «Tal» ursprünglich «Bach» bedeuten. Von dieser Möglichkeit wird jedoch nur einmal Gebrauch gemacht: es gibt nämlich ein «Kidrontal» (2 Sm 15, 23; 3 Kg 2, 37; 15, 13; 4 Kg 23, 4. 6. 12; Jer 31, 40; 2 Chr 15, 16; 30, 14; Joh 18, 1), wie und weil es einen «Kidron(bach)» gibt (vgl. 4 Kg 23, 4. 6. 12). Tatsächlich kann an den meisten Stellen *naḥal* auch mit «Bach» übersetzt werden.

Ähnliche Namen, die auf eine Gegebenheit des betreffenden Tales Rücksicht nehmen, lauten: 1. ursprünglich mit Bezug auf die *Beduinenzelte,* dann wegen der nach ihnen benannten Stadt «Tal Sukkot» = «Tal der Zelte» (Ps 60, 8; 108, 8 vgl. LXX *hê koilas tôn skênôn* = Vg «convallis tabernaculorum»); 2. das Kidrontal heißt nach den *königlichen Gärten* in ihm 2 mal «Königstal» (Gn 14, 17; 2 Sm 18, 18); 3. eine *riesenhafte Urbevölkerung* (Gn 15, 20; Dt 2, 11. 20; Jos 17, 15; 1 Chr 20, 4) machte ein Tal zum «Tal der Rephaim = Riesen» (Jos 15, 8; 18, 16; 2 Sm 5, 18. 22; 23, 13; Is 17, 5; 1 Chr 11, 15; 14, 9) und 4. eine *Handwerkerfamilie* war die Ursache, daß man von einem «Handwerkertal» sprach (1 Chr 4, 14; Neh 11, 35), und wahrscheinlich *umherwandernde Beduinenstämme* gaben einem Tal den Namen «Wanderertal» (*gêy hāʿobᵉrîm* Ez 39, 11)[30], wie auch 5. *einzelne Menschen* Grund der Namengebung geworden sind: «Tal des Sohnes» (Jos 15, 8; 4 Kg 23, 10 Q; 2 Chr 28, 3; 33, 6; Jer 7, 31f; 19, 2. 6; 32, 35) bzw. «der Söhne Hinnoms» (4 Kg 23, 10 K), oder einfach «Hinnomtal» (Jos 15, 8; 18, 16; Neh 11, 30) und «Tal des Jiphtachel» (Jos 19, 14. 27)[31]; dazu vergleiche man vielleicht auch «die Ebenen Ariochs, des Königs der Elamiter» in Jdt 1, 6.

Die *Salzvorkommen* in der Gegend am Toten Meer haben ein «Salztal» (1 Chr 18, 12; 2 Chr 25, 11; 4 Kg 14, 7; 2 Sm 8, 13 = Ps 60, 2) und die im Tal gedeihende *Vegetation* einen «Terebintengrund» (1 Sm 17, 2. 19; 21, 10), ein «Bakatal» (? Ps 84, 7), ein «Akaziental» (Joel 4, 18), einen «Röhrichtgrund» (Jos 16, 8; 17, 9), ein «Traubenwadi» (*naḥal ʾäškôl* Nm 13, 23. 24; 32, 9; Dt 1, 24) und ein «Traubental» (*naḥal śôrēq* Ri 16, 4) geschaffen. Durch außerordentliche *Fruchtbarkeit* kam es zu einer «Jizreel-Ebene» = «Gott sät» Jos 17, 16; Ri 5, 15; 6, 33; 1 Sm 31, 7; 1 Chr 10, 7; Os 1,5 vgl. 2, 24.

Götzendienst brachte ein Tal als «Dämonental» in Verruf (Gn 14, 3. 8. 10)[32], und sonstige *historische Erinnerungen* freudiger und trauriger Art bildeten den Anlaß, von einem «Tal des Lobpreises» (2 Chr 20, 26) und einem «Schadental» (Jos 7, 24; Os 2, 17) zu reden. Auf der gleichen Linie wie diese letzteren Bezeichnungen liegen die eingangs erwähnten und unten noch näher zu erklärenden *prophetisch-symbolischen Namen* «Tal der Täuschung» (= des Götzendienstes

---

[27] Sic lgd. vid. c. van Hoonacker (cf. 1 Sm 14, 2; Is 10, 28).

[28] Zu b^e = «bei» vgl. 4 Kg 4, 15.

[29] Das Gegenteil, daß ein Tal eine darin bzw. daran gelegene Ortschaft benennt, ist gleichfalls möglich; vgl. ug. *bqʿt* UM 108: 6; 110: 8; 321: II: 21: PRU II 128, 21. 23.

[30] Falls nicht mit Zorell, a. a. O., 570., *gêy hāʿᵃbārîm* «Tal des (Berges) Abarim» (vgl. Dt 32, 49) zu lesen ist.

[31] Vgl. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung,* Stuttgart 1928, 200 [1].

[32] Wahrscheinlich ist mit Wellhausen statt *ʿēmäq haśśîdîm,* dessen Bedeutung völlig dunkel ist, *ʿēmäq haššēdîm* zu punktieren (vgl. Dt 32, 17; Ps 106, 37).

Am 1, 5), «Tal des Gogsgetümmels» (Ez 39, 11. 15), «Tal Josaphat» (Joel 4, 2. 12), «Tal des Würgens» (Jer 7, 32) und «Tal der Schauung» (Is 22, 1. 5), nur daß hier keine eigentlichen geographischen Namen vorliegen und sich ihr Sinn erst in der Zukunft enthüllen soll[33].

Läßt sich die Ursache der Benennung bei den meisten Tälern und Ebenen noch erkennen, so gibt es doch einen Fall, wo diese *Ursache nicht mehr deutlich* ist, weil die Etymologie des Namens völlig im Dunkeln liegt und das Tal sonst keine Beziehung zu einem Berg oder dgl. aufweist; gemeint ist das «Sephatatal» (*gêy ṣᵉfātāh*) in 2 Chr 14, 9, falls die Wortverbindung nicht überhaupt durch Verschreibung eines Konsonanten entstellt und mit LXX *baggay ṣāfônāh* «im Tal *nach Norden hin*» zu lesen ist.

1. Der vorwiegend nichttheologische Gebrauch der Begriffe «Tal» und «Ebene»

Wenn man verschiedene Aussagen der Hl. Schrift über «Tal» und «Ebene» zusammenstellt, dann erhält man ein überraschend anschauliches Bild von der Landschaft Palästinas und dem Leben und Treiben der Menschen darin. Dieses Bild wird noch vertieft, wenn man ein paar außerbiblische Texte derselben Kulturwelt dazunimmt.

Zahlreiche Texte sprechen von dem *Wasserreichtum* der Täler infolge hohen Grundwassers (Dt 11, 11), so daß man dort leicht Brunnen graben kann (Gn 26, 19; Jubil 24, 19), infolge vieler Quellen (SyrBarApk 36, 3; vgl. ebd. 76, 3), Bäche (Dt 8, 7; Nm 24, 6; 4 Kg 3, 16f; Jdt 12, 7 AB), Teiche (GriechBarApk 10, 2) und sonstiger Gewässer (1 Hen 56, 5), die feuchte Luft und damit Nebelbildung in den Bergschluchten hervorrufen (SibOr III, 682). Das Buch Deuteronomium weiß diesen Wassersegen paränetisch auszuwerten, um an ihm die Herrlichkeit des gottgeschenkten Landes zu illustrieren, das sich dadurch so vorteilhaft von dem mühsam zu bewässernden Ägypten abhebt (Dt 11, 10). «Jahwe, dein Gott, bringt dich in ein herrliches und weiträumiges[34] Land, voll von Wasserbächen, Quellen und Grundgewässern, die in den Tälern und Bergen entspringen» (Dt 8, 7). Und die Propheten Deuteroisaias und Joel wissen den Glanz der Heimkehr Israels aus dem babylonischen Exil sowie den eschatologischen Segen Judas nicht besser zu veranschaulichen als durch ein neues, dem ersten Exodus aus Ägypten analoges Quellwunder «inmitten der Talgründe» (Is 41, 18) sowie durch den Hinweis auf eine Quelle, die im Hause Jahwes ent-

---

[33] Nicht gibt es ein «Leichental» Jer 31, 40 (gegen Zorell, a. a. O., 611 z. St.), weil auf die determinierte Form *kòl-hâᶜēmäq* kein Genetiv folgen kann.

[34] l. c. 1 MS Sam G*(exc. h)* *ûrᵉḥābāh*. – Die Übersetzung der Texte folgt im allgemeinen der Pattlochbibel (V. Hamp-M. Stenzel-J. Kürzinger, *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes*, Aschaffenburg 1957 [3]).

springt und das «Akaziental»[35] samt den umliegenden «Bachtälern» in ein Paradies verwandelt (Joel 4, 18).

Dieser Wasserreichtum – er ist natürlich lediglich im Vergleich zu der Dürre und Unfruchtbarkeit der Wüste ein solcher – gibt Gelegenheit zum *Baden* (Jdt 12, 7 AB), vor allem aber schafft er *fette Weiden* (Ez 34, 13; Jer 33, 13; 2 Chr 26, 10; ANET 452) für Kamele (Jer 2, 23), Kleinvieh im allgemeinen (1 Chr 4, 39; Ez 34, 15), Schafherden (Jer 33, 13; 2, 21), und Rinder (1 Chr 27, 29). Ferner erzeugt er eine *üppige Vegetation* in Gestalt von Blumen wie Lilien (Hl 2, 1; Is 17, 5 vgl. Ps 65,14), vonWeizen (1 Sm 6,13; Jdt 2, 21 vgl. Job 39,10), Wein (Nm 13, 23; 32, 9; Dt 1, 24; Ri 16, 4), schattenspendenden Bäumen wie Terebinten (1 Sm 17, 2. 19; 21, 10), Palmen (Dt 34, 3), Akazien (Am 4, 18), Zedern (3 Kg 10, 27; 2 Chr 1, 15; 9, 27) Euphratpappeln (Lv 23, 40; Job 40, 22; Sir 50, 12), Wachholderbüschen (Jer 17, 6), Öl- und Maulbeerbäumen (1 Chr 27, 28; Sir 24, 14) sowie Gärten mit Fruchtbäumen verschiedenster Art (1 Makk 14, 8; Hl 6, 11). Allerdings gedeihen daneben auch Dornen (?) (Joel 4, 14)[36].

Neben den schon genannten Haustieren gibt es in den Tälern und Ebenen auch *wilde Tiere,* von denen die Bibel den Steppenwolf (Jer 5, 6) und Wildesel (Job 24, 5; Sir 13, 19), die wilde oder verwilderte Kamelin (Jer 2, 23) und die Raben erwähnt (Spr 30, 17 vgl. 3 Kg 17, 4), während die apokryphe Literatur noch von Hirschen (vgl. GriechBarApk 2, 3), Schlangen (ebd. 4, 3), Gazellen (TestJud 2, 3) und allerlei Vögeln (Ps 104, 12; GriechBarApk 10, 25) zu berichten weiß.

Wie das ganze Land, das «von Milch und Honig fließt» (Ex 3,8; 13, 5 u. ö.), so sind auch die Täler und Ebenen Kanaans ein Geschenk Jahwes (Dt 8, 7), ein Teil der Schönheiten dieser Erde (SyrBarApk 76, 3) und mit dem ganzen Lande der Verheißung Gegenstand liebender Sorge Jahwes zugunsten seines Volkes (Dt 11, 11). Darum ruht der stolze Blick des sterbenden Moses auch auf der «Ebene der Palmenstadt Jericho» (Dt 34, 3). Und die Täler danken Jahwe, dessen Befehl sie beim Schöpfungswerk gehorsam nachkamen (Ps 104, 8), für seinen Segen mit unvergleichlichen Lobliedern, wenn sie von Kornfeldern überwogen (Ps 65, 14). Eine Gottespracht sind also die palästinischen Täler und Ebenen mit ihrer im Verhältnis zur Wüste und Steppe reichen Flora und Fauna.

Allein, was hat der Mensch aus dieser Pracht gemacht! Gewiß, zunächst ist das Bild neutral oder gar idyllisch, wo die Täler und

---

[35] Nach Z o r e l l , a. a. O., 836, mit Hinweis auf Ez 47, 1–12 vielleicht das Kidrontal.

[36] Vgl. dazu Z o r e l l , a. a. O., 268.

Ebenen mit den Menschen in Zusammenhang gebracht werden. Die Täler dienen vielfach als Grenze zwischen den einzelnen israelitischen Stammgebieten (vgl. Jos 15, 8; 18, 16 u. ö.). In ihnen spielt sich das gewöhnliche *Alltagsleben der Menschen* ab. Dort entstehen die menschlichen Ansiedlungen, besonders die Städte [37], dort entfaltet sich nicht nur Ackerbau und Viehzucht, sondern auch ein Leben des Reichtums und der Behäbigkeit (Zach 7, 7) mit friedlichen Handelsgeschäften (Jer 32, 44), so daß der Ausdruck «ebener Boden» geradezu zur Umschreibung eines Lebens ohne Hindernisse und Schwierigkeiten dienen kann (Ps 26, 12), das sich des wohlwollenden Schutzes Jahwes erfreut (Ps 27, 11; 143, 10).

Die sich weithin ausdehnenden, saftigen Bachtäler Palästinas sind der gegebene Ausdruck für die Größe und Macht des israelitischen Volkes (Nm 24, 6). Doch dieses ideale Bild wird nur dort Wirklichkeit, wo der Mensch gottesfürchtig lebt, wo Tal und Ebene mit ihrem bequemeren Leben nicht zur Brutstätte des Bösen werden (Gn 11, 2ff; s. unten S. 212 u. 217) und kein Feind die Sicherheit des Wohnens in der Ebene zunichte macht (vgl. 1 Chr 12, 16). Darum ist es immer noch sicherer, über dem Tal auf hochragendem Fels zu wohnen (Jer 21, 12; vgl. Is 33, 16), wenn das Leben dort auch beschwerlicher ist. Tal und Ebene sind ja der natürliche *Lagerplatz* nicht nur der friedlichen *Nomaden* (Nm 21, 20; Jos 5, 10 u. ö.), sondern auch der kampfgerüsteten *Heere* (2 Sm 23, 1; 1 Chr 11, 15; Is 7, 19; Jdt 2, 21 u. ö.), welche selbst die sichersten Städte in der Ebene verwüsten können (vgl. Jer 48, 8. 21), so daß die Wendung «etwas zu ebenem Boden machen» die totale Zerstörung eines Gebäudes besagt (2 Makk 14, 33; vgl. The Myth of Zu, Tabl. 2, 67 = ANET 112). Und schließlich sind sie in der Antike der normale *Kampfplatz,* wo es zu kriegerischem Zusammenstoß kommt (Gen 14, 8; Jos 5, 15; 2 Chr 35, 11 u. ö.) [38], der ideale Entfaltungsbereich für Reiterei (Job 39, 21) und Kampfwagen (Is 22, 21) und, je nach Jahwes Huld (2 Chr 20, 16) oder Ungnade (2 Chr 28, 18; Is 28, 21), *Stätte großer Siege* (2 Sm 8, 13; 1 Chr 18, 12; 2 Chr 25, 11 u. ö.) – die um so herrlicher sind, wenn sich der Feind auf den Schutz durch das Tal etwas zugute tat (Jer 49, 4f) – oder *Stätte schwerer Niederlagen* (Ez 35, 8 u. ö.), die nur allzu leicht zum *Leichenfeld* werden kann, wo sich die Erschlagenen häufen (Jer 7, 31f; 19, 6;

---

[37] Siehe S. 208 die nach Städten benannten Täler und Ebenen, 1 Sm 31, 7; Ez 36, 4. 6; DSH 15, 8; 18, 16; 4 Esdr 5 (7), 6 etc.

[38] Selbst zwischen den Göttern kommt es in der Ebene zum Streit (anläßlich des Weidebetriebes? vgl. Gn 13, 7), wie ein sumerischer Text aus der 1. Hälfte des 2. Jahrtausends erzählt (Dispute between the Shepherd-God and the Farmer-God 72f = ANET 42).

32, 35; Ez 39, 11)[39] und das unglückliche Volk die Totenklage anstimmt (Zach 12, 11 vgl. Ri 21, 2f)[40]. Auch sonst begräbt man die Toten vielfach im Tal (Zach 12, 11; Dt 34, 8)[41], zumal nach einer etwa dort erfolgten Hinrichtung (Jos 7, 25f; vgl Dn LXX Sus 62).

Muß ein vom Feind geschlagenes Heer fliehen, so kann es sich in eine der vielen tiefen Schluchten Palästinas flüchten, die eine natürliche Schutzwehr des Landes bilden (Brief des Aristeas 119; vgl. 1 Sm 14, 11). Aber es kann sich auch die Offenheit und Weite der Ebene zunutze machen und sich dort zerstreuen (1 Makk 8, 3). In diesem Sinn stellt selbst die Ebene einen *Zufluchtsort* dar, wohin man sich flüchten kann (1 Chr 10, 7; 1 Makk 4, 14), und dieser Zufluchtsort mag manchmal sicherer sein als ein enges Tal oder eine schmale Schlucht, wo ein Ausweichen vor dem Feind oder Räuber, der sich dort vielleicht in den Hinterhalt gelegt hat (1 Sm 15, 5; An Egyptian Letter = ANET 488), unmöglich ist (vgl. Ps 23, 4). Allerdings bieten die Ebene und das offene Tal nur dem beweglichen Heer, zumal der schnellen Reiterei, eine wirkliche Zuflucht in der Gefahr; die mit schweren Lasten dahinziehenden Karawanen sind hier den Räubern schutzlos preisgegeben (EA 287, 65 = ANET 488), wenn nicht militärisch besetzte Zitadellen das offene Land gegen die Räuberplage schützen[43]. Falls es sich machen läßt, flüchtet sich ein Heer noch eher in die Steppenebene, wo Berge und Einsamkeit die Möglichkeit zu raschem Verschwinden vermehren (2 Makk 5, 27).

2. Der theologische und symbolische Gebrauch der Begriffe «Tal» und «Ebene»

Wir deuteten schon an, daß das bequemere Leben, welches die Ebene ermöglicht, die weniger guten Anlagen des Menschen zur Entfaltung bringen kann. An der «Ebene Sinear» von *Gn 11, 2–9* haben wir eine anschauliche Schilderung dieses Sachverhalts vor uns. Die weite babylonische Ebene lockt die aus dem Osten kom-

---

[39] Ein Motiv der Spott- und Leichenlieder lautet: die Täler mit dem Aas des Feindes füllen und die Bäche vom Blut des erschlagenen Gegners überfließen lassen, so daß die Täler davon voll sind: Ez 32, 5; vgl. 31, 12; in großsprecherischer Androhung: Jdt 6, 4; vgl. 2, 8; Hymn of Victory of Thut-mose III 19 (20?) = ANET 374; Prophecies (assyr.) 16 = ANET 451.

[40] Vgl. den Namen «Qinah-Tal», Annals [of Thut-mose III] in Arnak 64. 73 (?) vgl. 75 (?) = ANET 236 und Barkal Stela [of Thut-mose III] 20 (?) = ANET 238.

[41] Vgl. The Instruction of Ani (ägypt.) 14 = ANET 420.

[42] Vgl. Joseph und Asenath 24, 20 und The Telepinus Myth 26 = ANET 126.

[43] [Inscription of] Azitawadda of Adana = ANET 500.

menden Nomaden zum Seßhaftwerden und wird damit Anlaß zum Verlust der demütigen Arglosigkeit der Menschen. Die leichtere Lebensweise in der Ebene führt zum Hochmut, der sich an die Stelle Gottes setzen und sich «einen Namen machen» will (V. 4). Aber hoch über dieser Ebene, die hier zwar nicht in den Vordergrund des Geschehens tritt, aber doch indirekt Anlaß zu dem titanischen Turmbau wird, thront der allgewaltige Gott, der allen Menschenstolz zum Scheitern verurteilt. Damit wird aus der *Ebene, dieser Trägerin menschlicher Kultur und Brutstätte menschlichen Hochmuts,* eine Stätte göttlichen Gerichtes (V. 6–8)[44], wo Gott seine von den Menschen verunglimpfte Ehre wiederherstellt[45].

Damit kommen wir zu zwei theologisch sehr wichtigen Bedeutungen des Tales bzw. der Ebene im AT: sie sind nach den Bergen bevorzugter *Platz des Götzendienstes* und sodann *Gerichtsstätte,* ohne daß die beiden Eigenschaften überall so eng zusammenhängen müßten wie in Gn 11.

Nach kanaanäischer Auffassung, wie sie sich in 3 Kg 20, 23. 25. 28 niedergeschlagen hat, gibt es Götter der Berge und Götter der Täler. Diese Ausdrücke umreißen zugleich den Machtbereich dieser Götter. Denn die Aramäer halten Jahwe, den Gott der Israeliten, für einen «Gott der Berge», weil er seinem Volk in der Schlacht mit ihnen im Gebirge den Sieg verliehen hat; darum geben sie ihrem König den Rat, Israel zu einer Schlacht in der Ebene zu verleiten, offenbar, weil dort Jahwe gewiß machtlos sei. Doch Jahwe läßt sich nicht in diese heidnischen Denkkategorien einreihen, sondern antwortet mit einem Beweis seiner Überlegenheit über die Heidengötter, indem er Israel auch in der Ebene den Sieg verleiht (V. 28).

Diese Stelle ist hier insofern bedeutsam, als sie uns den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Verehrung gewisser Götter auf den Bergen und anderer im Tal liefert. Die Götter der Berge verehrte man offenbar auf den Bergen, und wo es keine natürlichen Berge gab, da baute man sich künstliche Götterberge wie die Tempeltürme in Babylon und die «Höhen» *(bāmôt)* in Kanaan. In diesem Sinn ist beispielsweise in Jer 7, 31; 32, 35 von den «Höhen» des Tophet bzw. des Baal «im Tal Ben-Hinnom» die Rede, wo man die von Jahwe verabscheuten Kinderopfer vollzog. Die Wendung weist sprachlich noch auf eigentlichen Höhenkult hin; indes kann

---

[44] Vgl. G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (ATD), Göttingen 1952, 123f. 126f.
[45] Vgl. Jer 2, 23 das Tal Ben-Hinnom als Stätte des Baalsdienstes (s. unten); Jer 7, 32–34; 32, 27–32 das Gericht Jahwes über die dort verübten Greueltaten.

der Kult im Tal Ben-Hinnom [46] keine bloße Ersatzform für den am Ort nicht möglichen Höhenkult gewesen sein, da die unmittelbare bergige Umgebung dazu reichlich Gelegenheit geboten hätte (vgl. Is 57, 5). Vielmehr ist der Ausdruck «Höhen» hier schon in einem sehr abgeschwächten, technischen Sinn für «Heiligtümer», «Opferstätten» verwendet, und die Verehrung Baals gerade im Tal muß eine selbständige Bedeutung haben. Es kann kaum ein Zweifel darüber herrschen, daß der Baals- oder besser Molochkult [47] deshalb im Tal Ben-Hinnom erfolgte, weil Moloch ein Höllen- oder Unterweltsgott ist [48], also nicht in der Höhe, sondern in der Tiefe der Erde herrscht und in dem gebirgigen Palästina das Tal dem Erdinneren am nächsten liegt. Baal wird jedoch auch sonst gelegentlich im Tal verehrt, z. B. in Sichem (Ri 9, 4), wahrscheinlich in seiner Eigenschaft als Vegetationsgott (vgl. Driver, a. a. O., Baal I iii 5–11), weil das Tal den üppigsten Pflanzenwuchs hervorbringt und somit im unmittelbaren Wirkungsbereich der Vegetationsgottheit liegt. Als wenigstens möglicher Aufenthaltsort der Fruchtbarkeitsgottheit (?Ulilajassis) erscheint jedenfalls das Tal in einem hethitischen Ritual gegen geschlechtliche Impotenz (ANET 349) [49]. Übrigens läßt die Bibel noch einen anderen Grund für die Errichtung von Talheiligtümern erkennen, nämlich die besseren Raumverhältnisse. Nebukadnezar errichtet sein goldenes Götzenbild nicht auf einem unzugänglichen Stufentempel, sondern mitten in der Ebene Dura, damit eine zahlreiche Teilnahme von Verehrern möglich wird (Dn 3, 1ff), und auch das alte Ladeheiligtum von Silo liegt in der Ebene von Sahl Kafr Istuna [50]. Von daher wird es verständlich, daß ein Tal als «Dämonental» in schlechten Ruf kommen (Gn 14, 3. 8. 10 – s. S. 208) und die Ebene von Damaskus den prophetisch-symbolischen Namen «Tal der Täuschung» = Götzental erhalten konnte (Am 1, 5). Solche Täler sind den Jahwe-

---

[46] Vgl. dazu H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* IV, 2, München 1928, 1016–1165, oder J. Michl, *Hölle:* Bibeltheolog. Wörterbuch (hrg. v. J. B. Bauer), Graz-Wien-Köln 1959, 425.

[47] Vgl. Lv 18, 21; 20, 2. 3. 4. 5; 3 Kg 11, 7; 4 Kg 23, 10; Jer 32, 35. Baal ist der allgemeinere, weniger genaue Ausdruck. Moloch entspricht dem ägypt. *malkūm,* dem *mulūk* in Mari und dem assyr. *malik,* der in drei Texten mit Nergal, dem assyr.-babylon. Höllengott, gleichgesetzt wird; endlich tritt in den Texten von Ugarit ein Gott *mlkm* auf (vgl. UM 17: 11; 124: 17), der mit dem Hauptgott der Amoniter *milkom* identisch ist (2 Sm 12, 30; 3 Kg 11, 5. 33; 4 Kg 23, 13; Soph 1, 5; Jer 49, 1. 3). Mit *moläk* (so lautet die umstrittene Vokalisation im MT) steht auch der *malik* von Sure 43, 77 in Beziehung, ein Engel der Unterwelt. Vgl. W. Kornfeld, *Moloch:* Bibellexikon (hrg. v. H. Haag), Einsiedeln-Zürich-Köln 1951, 1153.

[48] S. Anm. 47 und das neutestamentliche *geenna.*

[49] Vgl. Qatabanian Inscription 16, 7 = ANET 512.

[50] Vgl. M. du Buit, *Géographie de la terre sainte,* Paris 1958, 100.

treuen ein Greuel. Sie gelten ihnen für *unrein.* Daher läßt Josias die zu abgöttischen Zwecken im Tempel verwendeten Kultgeräte in das Kidrontal schaffen und dort verbrennen (4 Kg 23, 4. 6. 12; 2 Chr 15, 16; 29, 16; 30, 14), und um das Tal Ben-Hinnom auch für die Götzendiener selber unbrauchbar zu machen, läßt er die Kultstätte darin verunreinigen (4 Kg 23, 10). Der Götzendienst fordert Gottes gerechten Zorn heraus (Jer 7, 29). Damit wird das Hinnom-Tal zur Stätte, wo Gott mit den Götzendienern abrechnet und es zu einem «Würgetal» voller Leichen macht (ebd. V. 32f).

Im Buch Joel wird das Tal zur Stätte des eschatologischen Gerichtes. *«Tal Josaphat»* ist ein ausgesprochen prophetisch-symbolischer Name. Er besagt: «Tal, in dem Jahwe gerichtet hat» (= yâhô/yahwäh šâfaṭ Joel 4, 2. 12) und ist identisch mit dem «Tal *der Entscheidung»* (ʿēmäq häḥārûṣ Joel 4, 14)[51], einem anderen symbolischen Namen, der wie der erstere in nachchristlicher Zeit mit dem Kidrontal östlich von Jerusalem verbunden wurde[52]. Bei dem Gericht Jahwes handelt es sich nach dem Buch Joel um die Strafe, die Jahwe über die Heiden bringt, welche Israel deportiert und den Tempel geplündert haben (4, 2f. 5f).

Die jüdische Apokalyptik hat das Thema vom Tal Josaphat weiter ausgebildet. Das Tal Josaphat wird zur Stätte des Endgerichts, wo die Welt durch ihre Vernichtung den Lohn für ihre Ungerechtigkeit erhält (ApkEsdr 3, 6), nachdem Gott die Sünder hier versammelt (1 Hen 27, 2) und ihnen in Gegenwart der Gerechten das Verdammungsurteil gesprochen hat (ebd. 27, 3). 1 Hen 53, 1 schildert das Tal als «ein tiefes Tal mit offenem Schlund» und sieht «die Plageengel dort verweilen, die dem Satan allerlei Marterwerkzeuge zurechtmachen», also als *Ort der endgültigen Vergeltung.* Hier fließt die Vorstellung vom Kidrontal bereits mit der vom benachbarten Hinnomtal zusammen, die der neutestamentlichen Auffassung von der *geenna* zugrunde liegt. Denn das Hinnomtal wird wegen seiner Feuerstätten für die Kinderopfer als «ein tiefes Tal mit loderndem Feuer» geschildert (1 Hen 54, 1) oder als ein «brennendes Tal» (ebd. 67, 4), in dem nicht nur die Menschen, sondern auch «jene Engel, die die Erdbewohner verführten, gerichtet werden» (ebd. 54, 6; 67, 7). Bei einer solchen Verwendung des Talbegriffs darf man schon von durchgebildeten Themen oder Motiven sprechen, die theologisch gewiß bedeutsam sind.

Auch sonst spielt das Tal in eschatologischen Zusammenhängen eine beträchtliche Rolle, so bei der *Wegbereitung für den nach*

[51] Nach anderen «Tal der Dornen» = Tal des Dreschens (mit Dornen); vgl. Zorell, a. a. O., 268; s. oben Anm. 36.

[52] Vgl. F. Nötscher, Joel (Echter-Bibel), Würzburg 1958² z. St.

Jerusalem ziehenden Gott Israels und sein Volk. Besonders deutlich ist *Zach 14, 3–5:*

3 Jahwe zieht aus und kämpft gegen jene Völker, wie er kämpfte am Tage der Schlacht. 4 Seine Füße werden dann auf den Ölberg treten, Jerusalem gegenüber nach Ost. Der Ölberg spaltet sich ostwärts und westwärts entzwei zu einem gar großen *Tal* (*gêy'*); die eine Bergeshälfte weicht aus nach Nord, die andere nach Süd. 5 Und verstopft wird[53] das bergige *Tal*; denn mag auch ein *Bergtal* (*gêy-hārîm*) reichen bis nach Asal, so soll es dennoch verstopft werden (?), wie es verstopft ward[54] beim Erdbeben in den Tagen des Ussia, des Königs von Juda. Dann zieht Jahwe ein, dein Gott, und alle Heiligen mit ihm.

Das Kommen Jahwes bewirkt ein gewaltiges Erdbeben; dieses spaltet den Ölberg und bildet ein großes Tal (besser: eine Schlucht). Dieses verbreitert sich durch die Verschiebung der auseinander gespaltenen Berghälften, ja es füllt sich auch jedes andere Bergtal der Umgebung, mag es sich auch bis Asal[55] hinziehen. So entsteht eine ebene Straße, auf der Jahwe, begleitet von seinen Frommen, in Jerusalem Einzug hält, um dessen Feinde niederzuwerfen und ihm nach einer Zeit läuternder Prüfung das endzeitliche Heil zu bringen (V. 6–11).

Ein ähnliches Motiv liegt in *Mi 1, 3f vor:*

3 «Fürwahr, Jahwe verläßt seinen Ort,
steigt herab und schreitet dahin über die Höhen der Erde,
4 Die Berge zerschmelzen unter ihm,
die Täler (*hâʿamāqîm*) spalten sich auf
wie Wachs vor der Feuersglut,
wie Wasser am Hang sich verschüttet.»

Zu beachten ist, daß Jahwe hier nicht zur Befreiung, sondern zum Gericht gegen Samaria und Jerusalem auszieht. Das Sichspalten der Täler ist in beiden Texten Ausdruck der Furcht der Natur vor dem dahinziehenden Gott, wenn auch in dem ersten Text der praktische Zweck dieses Naturgeschehens die Ebnung des Weges für Jahwe und seine Heiligen ist, wie an der bekannten Stelle aus *Is 40, 3f:*

3 Eines Rufenden Laut:
«In der Wüste bahnt
einen Weg für Jahwe,
machet gerade in der Steppe
den Pfad für unseren Gott!
4 Es erhebe sich jedes *Tal* (*gäy'*),
es senke sich jeder Berg und jeglicher Hügel;
was höckerig ist, werde zur *Fläche* (*mîšôr*),
das Buckelige zum *ebenen Tal* (*biqʿāh*)!»

Jahwe läßt sich einen Weg bereiten, wie es die orientalischen Herrscher vor ihren militärischen Expeditionen taten. Wenn er seinem Volk aus dem Exil in die Heimat vorangeht, soll ihm und

---

53 G S Sym (s. BH3) *wenistam.* MT ist V. 5 korrupt; vgl. die Kommentare, besonders H. Junker, Bonn 1938, z. St.

54 Lies mit Junker, a. a. O., zweimal *nistam.*

55 Nach Abel, a. a. O., II, 252, wahrscheinlich das nach einem Dorf auf der Höhe des Ölbergs benannte *Wadi Yaṣūl,* das in das Kidrontal mündet.

dem Volk der Zug in die Heimat gebahnt werden[56], indem die Täler ausgefüllt und die Höhen abgetragen werden. Im moralischen Sinn deutet diese Stelle 1 QS 8, 14: Wer in die Wüste zieht und sich dort dem Studium des Gesetzes widmet, der bereitet Jahwe den Weg, ebnet ihm den Pfad zu sich selber.

Eine andere eschatologische Verwendung des Talmotivs ist die Deutung des Tales als Kampfplatz: Das Tal ist dann die *Stätte der eschatologischen Auseinandersetzung zwischen dem Volk Gottes bzw. dem Messias und seinen Widersachern.* Hier ist besonders auf *Ez 39, 1–16* zu verweisen, wo Gog, der Anführer der heidnischen Weltmacht, mit seinem lärmenden Anhang vor der Gottesstadt Jerusalem von Jahwe niedergeworfen und das Tal seines lärmenden Ansturmes, jetzt zur Begräbnisstätte für die Gottlosen geworden, im Stil der Leichenlieder «Tal des Gogsgetümmels» genannt wird (V. 11. 15; vgl. außerdem Jer 31, 10; SyrBarApk 36, 2; 37, 1).

In dieser zuletzt genannten Auffassung vom Tal liegt noch die andere enthalten, wonach das Tal und die Ebene die *Wohnstätte der Bösen und Gottlosen* ist. In der eschatologischen Auseinandersetzung zwischen Gott bzw. seinem Messias und dem Reich des Bösen bricht das Gottesreich in den ursprünglichen Herrschaftsbereich der Gottlosigkeit ein und unterwirft es der Herrschaft Gottes. Ausgeführt ist das hier gemeinte Thema eigentlich nur in einer apokryphen Schrift, dort allerdings mit aller nur wünschenswerten Klarheit, nämlich in einer Sammlung althebräischer Sagen aus der Schule des hl. Ephräm des Syrers, genannt *«Schatzhöhle»* (Text bei Riessler). Nach der in Betracht kommenden Sage wohnten die gerechten Nachkommen Seths auf einem heiligen Berg (7, 3), der das Grab Adams barg (6, 21) und von dem aus man das Paradies sehen konnte (7, 13). Dieser Berg war die Stätte heiligen Gottdienens (7, 3. 8. 12) «an den Grenzen des Paradieses» (7, 4) und selber noch ein Stück Paradies, wo man «keine andere Arbeit und Beschäftigung» hatte, «als Gott mit den Engelscharen zu loben und zu preisen» (7, 5) – ein «Berg der Triumphe» über das Böse drunten in der Ebene (14, 1). Denn dort unten in der Ebene, «im Gefilde von Nod» (8, 2 vgl. Gn 4, 16), wohnten Kain und seine Nachkommen, mit denen es keine Gemeinschaft gab (8, 13f). Somit gilt hier der Berg als die Stätte eines heiligen Lebens und die Ebene als der Wohnort und Tummelplatz der Sünder. «In die Ebene hinabsteigen», bedeutet zum Sünder werden (vgl. 10, 14f; 12, 15–17. 21)

---

56 Vgl. Bar 5, 7. In PsSal 11, 4 bereitet Jahwe selbst für sein heimkehrendes Volk auf diese Art den Weg.

und zwar unwiderruflich (12, 18–20). Daher lautet die dringende Bitte der sterbenden Erzväter an ihre Nachkommen: «Ich beschwöre euch bei Abels reinem Blut, daß keiner von euch nach der Ebene ins Lager der Kinder des Mörders Kain von diesem heiligen Berg hinabsteige, und daß ihr euch nicht mit ihnen vermischet» (8, 13 vgl. 7, 18).

Doch nicht nur diese düstere Sinngebung gehört zu den eschatologischen Inhalten des Tales und der Ebene, sondern auch eine sehr lichtvolle: Wie in der Bileamperikope (Nm 24, 6 vgl. V. 10) die weithin sich ausdehnenden Bachtäler Palästinas Sinnbild der Herrlichkeit des Landes und der Größe seines Volkes sind (s. S. 211), so ist die fruchtbare Talebene *eines der symbolischen Elemente der eschatologischen Herrlichkeit des Gottesreiches, des endzeitlichen Paradieseszustandes,* der sich in den Augen des Verfassers des Weisheitsbuches bereits beim Durchzug durch das Rote Meer angekündigt (Weish 19, 7), aber erst nach der schrecklichen Auseinandersetzung mit dem Reich des Bösen seine endgültige Verwirklichung finden soll. So vor allem nach Deuteroisaias und Zacharias. Ersterer schildert das Land, in das die Verbannten einziehen dürfen, mit folgenden Worten *(Is 41, 18 f)*:

18 «Auf kahlen Bahnen will ich Ströme auftun,
inmitten von *Talgründen* (*beqāʿôt*) Quellen;
Wüsten mache ich zu ʿTeichen' [57];
zu sprudelnden Wassern das Dürrland.
19 In der Wüste pflanze ich Zedern,
Akazien, Myrten und Ölbäume;
Wacholder setze ich in der Steppe (*ʿarābāh*),
Eschen und Zypressen beieinander.»

Selbst die so wenig fruchtbare Steppenebene wird also in die Umwandlung einbezogen und den baumbestandenen Talebenen gleichgestellt.

Ebenso eindrucksvoll ist die Schilderung, die Zacharias im Anschluß an die S. 216 geschilderte Auseinandersetzung Jahwes mit den Feinden Sions gibt *(Zach 14, 6–11* vgl. GriechBarApk 10, 2. 5). Die beiden letzten Verse lauten:

10 «Es wandelt sich das ganze Land zur *Niederung (ʿarābāh)* um, von Geba bis Rimmon im Südland. Doch bleibt Jerusalem hoch und hält sich an seiner Stelle vom Benjamintor [58] bis zum Ecktor und vom Turme Chananel bis zu den Königskeltern.

11 Dort wohnt man; einen Bann gibt es nicht mehr, sondern Jerusalem wohnt völlig gesichert.»

Der Prophet beschreibt das Glück der messianischen Endzeit in Bildern, die alle Erfahrung übertreffen. Zu dem milden Klima (V. 6. 8b) kommt beständiges Tageslicht (V. 7 vgl. Apk 22, 5). Es

---

57 Wahrscheinlich ist unter Annahme einer Dittographie *(mm)* statt *laʾagam-mayim* MT mit BH 3 *laʾagammîm* zu lesen.

58 *ʿad-meqôm šaʿar hāriʾšôn* ist erklärende Glosse.

gibt keinen Wassermangel mehr, denn Jahwe läßt von Jerusalem aus ein Gewässer entspringen, das überall wahrhaft paradiesische Fruchtbarkeit erzeugt (V. 8 vgl. Ez 47, 1–12; Joel 4, 18). Schließlich braucht man nicht mehr mühsam von Höhe zu Höhe zu steigen, weil die ganze Umgebung Jerusalems von Geba im Gebiet des Stammes Benjamin (Jos 18, 24) bis nach En Rimmon, dem südlichsten Grenzort Judas nach Edom zu (Jos 15, 32 vgl. V. 21), sich in eine Niederung wandelt gleich der Niederung (Araba) nördlich und südlich des Toten Meeres. Nur die Hauptstadt Jerusalem bleibt zum Kennzeichen ihrer Bedeutung auf ihrer alten Höhe stehen (V. 10), von wo aus Jahwe über die ganze Welt gebietet (V. 9).

Sehr schwer zu deuten ist die Verwendung des Tales als *Offenbarungsstätte Jahwes* bei Isaias und Ezechiel. In *Is 22, 1*[59]. 5 ist, wie schon erwähnt, von einem «Tal der Schauung» (*gêy ḥizzāyôn*) die Rede, ohne daß der Sinn dieser prophetischen Bezeichnung sich mit eindeutiger Sicherheit feststellen ließe. An einen Anklang zur heidnischen Opferschau, die in diesem Tal regelmäßig vorgenommen worden wäre[60], ist kaum zu denken. Am meisten befriedigt die Ansicht, Isaias beziehe sich mit diesem Ausdruck auf die in V. 1–14 beschriebene prophetische Schauung selber[61]; dazu stimmt die Beobachtung, daß das hebräische Wort für «Schauung» (*ḥizzāyôn)* sonst nur eine «Vision» bezeichnet. J. Fischer[62] meint, der Ausdruck gehe möglicherweise darauf zurück, daß Isaias «in diesem Tal wohnte und hier öfters Gesichte schaute». Diese Deutung dürfte zutreffen, nur wird eine genauere Lokalisierung nicht mehr möglich sein.

Aus Ezechiel (3, 22–27) gewinnt man den Eindruck, daß Jahwe dem Propheten die eigentliche Offenbarung nur in der Talebene zukommen lassen will oder kann; denn er muß sein Haus inmitten der Verbannten (vgl. V. 15) verlassen und zu Jahwe in die Talebene hinausgehen, obschon Jahwe ihm die Weisung dazu doch in seinem Hause gibt. Der Grund für dieses Verfahren könnte in V. 26f angedeutet sein, wo seine Mitverbannten ein «Haus der Widerspenstigkeit» genannt werden. Deshalb will Jahwe der verbannten Gemeinde eine Zeitlang keine Offenbarungen mehr zukommen lassen. Zum Zeichen dafür muß der Prophet sich in sein

[59] Die Überschrift «Ausspruch über das Tal der Schauung» ist späterer Zusatz von fremder Hand nach V. 5. Vgl. J. Fischer, *Das Buch Isaias*, I (Bonner Bibel), Bonn 1937, z. St.

[60] So O. Procksch, *Jesaja I übers. u. erkl.* (Kommentar zum AT), Leipzig 1930, z. St.

[61] Vgl. W. Hertzberg, *Der Erste Jesaja* (Bibelhilfe f. d. Gemeinde), Leipzig-Hamburg 1936, 82.

[62] A. a. O., z. St.

Haus einschließen und darf nicht zur Gemeinde reden (V. 24f). Tel Abib ist wegen der Verhärtung der dort wohnenden Verbannten ein Ort, wo Jahwe sich sozusagen nicht offenbaren kann. Demnach ist das Tal hier insofern die besondere Offenbarungsstätte Jahwes, als es, im Gegensatz zu den Städten mit ihrer zur Bosheit neigenden Bevölkerung (vgl. Gn 11, 1–9; 18, 20; 19, 15), von der Widersetzlichkeit der Menschen frei ist und dem Reden Gottes keine Hindernisse in den Weg legt [63], falls man nicht einfach annehmen will, daß die Wahl des Tales von der Art der Vision her bedingt ist, die mit ihrem hin- und herfahrenden Gotteswagen eine geräumige Umgebung verlangt [64].

Zusammenfassend läßt sich sagen: An der Mehrzahl der Stellen, wo von Tal und Ebene gesprochen wird, geschieht dies nur beiläufig, wenn auch die Sammlung dieser Stellen ein farbiges, anschauliches Bild vom Leben und Treiben der Menschen und von der Naturbeschaffenheit der Täler und Ebenen Kanaans ergibt. Weniger zahlreich, aber gleichwohl recht beachtlich sind die Texte, in denen die *Begriffe Tal und Ebene theologisch-symbolische Bedeutung* erlangt haben. Diese Texte gehören mit wenigen Ausnahmen den *prophetischen* (Is I und II, Jer, Ez, Am, Joel), vorzugsweise den *eschatologisch-apokalyptischen Büchern* an, weshalb besonders die spätjüdische Apokalyptik das Motiv von Tal und Ebene aufgegriffen und weiter ausgebildet hat. Das hängt zweifellos mit der Neigung der Propheten und der apokalyptischen Literatur zusammen, in Bildern und Symbolen zu sprechen.

Tal und Ebene sind, wenn sie auch hinter dem Bergmotiv beträchlich zurückstehen, doch *bedeutsame Symbole* und können zum großen Teil in *Themenkreise* zusammengefaßt werden, wie es im Vorausgehenden geschehen ist. Es läßt sich wieder einmal feststellen, daß erst die Zusammenschau der zu einem Thema gehörigen Texte die Deutung gewisser Einzelzüge ermöglicht, die für sich allein unklar bleiben.

(Abgeschlossen am 30. Juli 1959)

---

[63] Nach SyrBarApk 21, 1 heiligt sich Baruch im Kidrontal in einer einsamen Erdhöhle sieben Tage lang, um sich so auf den Empfang der göttlichen Offenbarung vorzubereiten.

[64] Letzteres vermutet nach einer mündlichen Mitteilung Schildenberger.

Die Marienfrage, Lk 1,34

Von Josef G e w i e ß , Münster

Die Diskussion über den Sinn des Marienwortes in der Verkündigungsperikope Lk 1, 34: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; ist noch in vollstem Gange[1]. Daß sie besonders in der katholischen Theologie und hier nicht nur von Exegeten, sondern auch von spekulativen Theologen betrieben wird, liegt an der Bedeutung, die die Mariologie in der katholischen Theologie überhaupt besitzt und an dem Wert, den man gerade diesem Wort für die biblische Begründung und nähere Bestimmung der Jungfräulichkeit Marias beimessen zu können meint. Dabei gehen die bisherigen Deutungsversuche fast ausschließlich dahin, seinen Sinn aus der besonderen persönlichen Verfassung der Jungfrau und ihrem Verständnis der Engelsbotschaft zu erheben bzw. ihm eine solche Deutung zu geben, daß damit einerseits dem Wortlaut genau entsprochen wird, anderseits die Frage in diesem Sinn als Reaktion auf die Botschaft aus einer bestimmten äußeren und inneren Lage Marias begreiflich wird. Man ist auf diesem Wege in der Bestimmung der seelischen Verfassung Marias, aus der heraus sie die Frage stellt, zu verschiedenen, einander sehr widersprechenden Ergebnissen gelangt, und dementsprechend wird auch die Frage selbst in einem verschiedenen und gegensätzlichen Sinn verstanden. Es soll im folgenden gezeigt werden, daß diese Betrachtungsweise allein den Gegebenheiten nicht in vollem Maße gerecht werden kann, daß vielmehr noch andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind, um zu einem tieferen Verständnis des Textes zu gelangen.

---

[1] Die neueren Arbeiten bis zum Jahre 1956 finden sich in der umfangreichen, 500 Titel enthaltenden Bibliographie bei R. L a u r e n t i n , Structure et Théologie de Luc I-II (Études Bibliques), Paris 1957, 191-233. Einen kritischen Bericht über die jüngeren kath. Auffassungen gibt M. Z e r w i c k in seinem Artikel: «. . . quoniam virum non cognosco» (Lk 1, 34), in VD 37 (1959) 212–224; 276–288. Hier seien nur folgende Arbeiten genannt: D. H a u g g , Das erste biblische Marienwort, Stuttgart 1938; P. G a e c h t e r , Maria im Erdenleben, Innsbruck-Wien-München [3]1955; J.-P. A u d e t , L'annonce à Marie: RB 63 (1956) 346–374; S. M u ñ o z I g l e s i a s , El Evangelio de la Infancia en S. Lucas y las infancias de los héroes bíblicos: Est Bibl 16 (1957) 329–382; J. B. B a u e r , Monstra te esse matrem, Virgo singularis: MüTZ 9 (1958) 124–135; R o o s e n , De woorden van Maria bij de boodschap: Mariale Dagen, Tongerlo 1959, 123–163.

I.

Zunächst muß in aller Kürze wenigstens auf die auch heute noch vorgetragenen Versuche, die auf dem genannten Wege eine überzeugende Deutung der Marienfrage erstreben, eingegangen werden. Sie bemühen sich, aus dem Text der Verkündigungsperikope unter Berücksichtigung der kulturellen und religiösen Verhältnisse des Spätjudentums die besondere Lage Marias, in der die Verkündigung sie traf, und die Gedanken, die sie in ihr auslösen mußte, gewissermaßen zu rekonstruieren und innerhalb dieser Begebenheit ihre Entgegnung dem Engel gegenüber verständlich zu machen. Es sind vor allem drei Deutungen, die in diesem Zusammenhange genannt werden müssen:

1. Zunächst hat die alte, als «traditionell» bezeichnete Erklärung besonders unter den systematischen Theologen noch ihre Anhänger. Es ist die schon von Ambrosius[2] in etwa angebahnte, von Augustinus[3] zum erstenmal klar ausgesprochene und in der Folgezeit besonders in der lateinischen Kirche herrschend gewordene[4] Auffassung, daß Maria durch ein Virginitätsgelübde gebunden war und aus diesem Grunde 1, 34 an den Engel die Frage nach dem «Wie» der Verwirklichung ihrer Mutterschaft gerichtet und mit den Worten: «da ich keinen Mann erkenne» eben auf dieses Gelübde hingewiesen habe. Es ist unerheblich, wenn diese Erklärung bisweilen dahin abgewandelt wird, daß nicht ein eigentliches Gelübde, sondern vielleicht nur der feste Entschluß zur steten Jungfräulichkeit das Bedenken und die Frage hervorgerufen habe.

Bei der kritischen Würdigung dieser Meinung kann es uns nur darum gehen, ob man diese Deutung billigerweise dem Text entnehmen kann und ob auch nach dem Zusammenhang ein Hinweis auf ein Virginitätsgelübde oder doch einen entsprechenden bestimmten Entschluß als gegeben erachtet werden kann. Die allgemeinen Erwägungen über die Dezenz eines Jungfräulichkeitsgelübdes bei Maria auch für die Zeit vor der Verkündigung müssen von der hier vorliegenden exegetischen Frage ferngehalten werden und dürfen die Exegese selbst nicht beeinflussen. Daß in den

---

[2] Expos. ev. Luc. II 14s. (CSEL 32 p. 49s. Schenkl); De virg. ad Marc. II c. II 6–18 (ML 16, 219–223).

[3] De s. virg. 4,4 (CSEL 41 p. 237s. Zycha): ‹quomodo› inquit, ‹fiet istud quoniam virum non cognosco?› quod profecto non diceret, nisi deo virginem se ante vovisset. Sermo 291, 5: . . . Si enim fieret, quomodo de omnibus infantibus fieri solet, non diceret, quomodo fiet? Sed illa propositi sui memor et sancti voti conscia, quia noverat, quid voverat (ML 38, 1318). Vgl. F. Hofmann: Lex. der Marienkunde I 458. 460.

[4] Vgl. Haugg 36f.

Worten: «da ich keinen Mann erkenne» eine Ablehnung des Geschlechtsverkehrs, in welchem Sinne auch immer, zum Ausdruck gebracht wird, kann nicht bestritten werden, daß aber der Schluß auf ein bestehendes Gelübde nicht selbstverständlich ist, zeigen schon die andersartigen Erklärungen der Väter vor und neben und nach Augustinus[5]. Von einem Consens im Sinne der traditionellen Deutung kann schon bei den Vätern nicht die Rede sein. Tatsächlich stellen sich dieser Erklärung schwere Bedenken entgegen. Die vor allem von Haugg[6] erhobenen Einwände behalten im wesentlichen durchaus ihre Gültigkeit. Sie brauchen hier im einzelnen nicht wiederholt zu werden. Einiges sei ergänzend dazugesagt.

Es ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß schon der Wortlaut von 1, 34 eine innere Bindung, wie sie durch Gelübde oder Vorsatz gegeben wäre, keineswegs zum Ausdruck bringt. Zum mindesten müßte dann ein solches Verständnis durch den Kontext gestützt werden können. Dieses ist aber in keiner Weise durch den vorausgegangenen Text vorbereitet noch im weiteren Verlauf des Berichtes erhellt.

Dabei ist noch zu beachten, daß ein Gelübde oder Vorsatz der Jungfräulichkeit in der damaligen Zeit für ein jüdisches Mädchen etwas durchaus Ungewöhnliches gewesen wäre. Ein solches Vollkommenheitsideal ist der atl Frömmigkeit bei der Hochschätzung, die Ehe, Familie und Kinderreichtum im AT und auch in spätjüdischen Schriften genießen, fremd[7]. Ein Jungfräulichkeitsgelübde ist im AT nicht bezeugt, was verständlich ist, wenn man bedenkt, daß Fruchtbarkeit als Segen und Unfruchtbarkeit als Fluch und Schande empfunden wurde. Beachtlich, daß diese Auffassung auch von Elisabeth, der Verwandten und Vertrauten Marias, geteilt wird, da sie sich ja nach Lk 1, 25 durch die gnädige Fügung Gottes von der bisher auf ihr ruhenden Schmach der Kinderlosigkeit befreit weiß.

Demgegenüber hilft auch der Hinweis auf die Essener und Therapeuten als zeitgenössische Vertreter eines ehelosen Lebens, um dadurch den Entschluß Marias zur Jungfräulichkeit verständlich zu machen[8], nicht weiter, ja, man wird seine Berechtigung über-

---

5 Haugg 18–23; 33f.

6 Haugg 36–56; Gaechter 96–100; Bauer 124–135.

7 Ps 128, 3; Sir 7, 25; äth. Hen 98, 5; Haugg 41–43; F. Nötscher in der Echterbibel zu Ri 11, 37–39.

8 Neuerdings wieder Laurentin 183–188; J. Galot in NRT 89 (1957) 474; Zerwick 220f., der es für wahrscheinlich hält, daß Maria über die ihr verwandte Familie des Zacharias, die ja doch den jungen Johannes zur Erziehung

haupt ablehnen müssen. Welche Gegebenheiten liegen vor? Nach Berichten des Flavius Josephus[9] haben die Essener, die in den einzelnen Städten und Orten in festen, streng geordneten mönchsartigen Gemeinschaften lebten, wenn auch nicht in allen Gruppen, unverheiratet gelebt und die Ehe geringgeschätzt, nach Philo[10] sie sogar scharf abgelehnt. Daß die Gemeinde von Qumran in ihrer Spätzeit in strenger Ehelosigkeit lebte, wird von Plinius dem Älteren[11], dessen Angaben sich offenbar auf den Zustand seiner Zeit beziehen, ausdrücklich bezeugt. Daß sie schon von ihrer Gründung ab eine Gemeinschaft von Unverheirateten war, ist nicht sicher, eher zu verneinen. Vielleicht hat sie die Ehelosigkeit erst in einem späteren Stadium ihrer Geschichte eingeführt[12]. Das Handbuch der Unterweisung 1QS erwähnt die Frauen und Kinder nicht[13]. Ob der Ausdruck 4, 7 «das Fruchtbarsein des Samens» von der ehelichen Nachkommenschaft zu verstehen ist, ist sehr fraglich[14]. Das Fehlen jeglicher Ehevorschriften scheint die Ehelosigkeit der Mitglieder nahezulegen[15]. Dagegen ist von Frauen und Kindern in der Gemeindeordnung 1QSa I 6–9f; II 15f die Rede, und Heirat und Familie werden, wie es scheint, als das Normale vorausgesetzt; das Gleiche gilt von der Damaskusschrift, die eingehende Ehevorschriften enthält (4, 20–5, 11; 12, 1f.). Auf den Begräbnisplätzen von Qumran hat man unter den bisher freilich wenigen untersuchten Gräbern auch einige Frauen- und Kindergräber festgestellt[16]. Auf Grund dieses Befundes muß man es als wahrscheinlich ansehen, daß die Regeln verschiedene Entwicklungsstufen der Gemeinde und dazu verschiedene Gruppen, mönchische Gemein-

---

in die Wüste Juda (vgl. Lk 1, 80) gegeben habe, Kenntnis von den Essenern erhalten habe.

[9] Bell. Jud. II 119–121 (Niese VI [1955] p. 176f.)

[10] In einem bei Eusebius, Praeparatio evangelica VIII 11 (GCS Eusebius Bd. 8 [1954] p. 455–457 Mras) erhaltenen Fragment aus «Pro Judaeis defensio»; vgl. bes. VIII 11, 14–17.

[11] Hist. Nat. V 17, 4.

[12] A. Dupont-Sommer, Die essenischen Schriften vom Toten Meer (Tübingen 1960) 71f. 116 Anm. 1.

[13] Ob «Frauen und Kinder» in dem verderbten Text 1, 1 auf Grund von Fragmenten nach H. Brownlee (vgl. K. Schubert: ZKT 74 [1952] 40 Anm. 4) mit manchen anderen (H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer, Berlin 1953, 86; G. Molin, Die Söhne des Lichtes, München-Wien 1954, 19) zu ergänzen sind, ist fraglich. Vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I (Beitr. z. hist. Theol. 24, 1. 1957), 40 Anm. 1a. Dupont-Sommer 80 schließt sich in seiner Übersetzung dieser Ergänzung nicht an, ebenso nicht J. Maier, Die Texte vom Toten Meer, München-Basel 1960, I 21; II 10.

[14] Braun 40 Anm. 1b.

[15] Braun 39f; M. Burrows, Mehr Klarheit über die Schriftrollen, München 1958, 309f; K. G. Kuhn, in TLZ 85 (1960) 653.

[16] H. Bardtke, Die Handschriften am Toten Meer. II. Die Sekte von Qumran, Berlin 1958, 37–47; vgl. Maier II 10.

schaften und Familiensiedlungen, im Gesamt der Gemeinschaft der Essener repräsentieren. Das würde dem Bericht des Josephus entsprechen, der neben den ehelosen auch verheiratete Essener kennt[17]. Bei den ehelosen Gemeinschaften ist der Verzicht auf die Ehe Pflicht der Glieder, der sie sich durch den freiwilligen Eintritt in die Gemeinschaft unterziehen. In unserem Zusammenhang sind die Motive für die Ehelosigkeit der essenischen Gruppen bedeutsam. Sie sind bei Philo offensichtlich stark hellenistisch formuliert unter Hervorhebung echt stoischer Grundsätze wie Enthaltsamkeit, Standhaftigkeit, Absage an die Sinnenlust, und es ist die Frage, ob er nicht in die Darstellung seine eigenen Ideale hat einfließen lassen. Aber sowohl nach Philo wie nach Josephus steht hinter der Ehelosigkeit der Essener als Beweggrund eine Geringschätzung der Ehe und eine Minderbewertung und Verachtung der Frau, für welche die heftigen, bei Philo geradezu unflätigen Vorwürfe gegen sie bezeichnend sind. Auch der Gedanke, daß die Ehe die Gemeinschaft auseinanderreißt, wird von ihnen als Motiv angeführt. In den Qumranschriften findet sich keine Begründung der Ehelosigkeit, wohl aber enthält die Damaskusschrift eine Reihe von Ehe und ehelichen Verkehr einschränkenden Bestimmungen[18]. So wird der Verzicht auf die Ehe auf der Linie der allgemein in den Qumranschriften festzustellenden Verschärfung der Thoraauffassung und der Radikalisierung des Thoragehorsams liegen[19]. Die Ehe gilt als Gefährdung des Mannes von seiten der Frau und als Hemmnis für die Erlangung des rechten Gottesverhältnisses und wird darum aufgegeben. Es wird dabei zugleich verständlich, daß der Verzicht auf die Ehe nur vom Standpunkt des Mannes, nicht von dem der Frau und nur als Tugend des Mannes, nicht auch der Frau in Betracht gezogen wird. Bei dieser Sachlage wird man die Möglichkeit, daß das Essenertum für Maria den geistigen Nährboden geboten habe, auf dem ihr Entschluß zu einem jungfräulichen Gelübde heranreifen konnte, nicht ernstlich in Betracht ziehen können, d. h. die Hypothese, daß dem Wort 1, 34 ein Gelübde der Jungfräulichkeit zugrunde liege, erhält von Qumran und den Essenern her keine Unterstützung[20].

Noch abwegiger erscheint die Berufung auf die Therapeuten,

---

[17] Bell. Jud. II 160f (Niese VI [1955] p. 185).

[18] z. B. Verbot der Polygamie Dam 4, 20–5,5, der Nichtenehe 5, 7–11, des Geschlechtsverkehrs innerhalb Jerusalems 12, 1f. Vgl. Braun I 131–133.

[19] Vgl. Braun I, 33; 39–41; 54–57; 84f; 131–133. Bauer 131f.

[20] Audet (368) weist noch darauf hin, daß die Essener Männer waren, die frei über sich verfügen konnten, Maria aber eine Jungfrau unter der väterlichen Gewalt.

eine Art Gilde von Einsiedlern, die nach Philo[21], dem einzigen Zeugen dieser Bewegung, an zahlreichen Stellen der Erde, bei Griechen und Barbaren, Kolonien bildeten, vornehmlich in Ägypten und hier vor allem in der Umgebung von Alexandrien. Das lebendige und anziehende Bild, das Philo von ihrer Denk- und Lebensweise entwirft, gibt vor allem die Eindrücke wieder, die er von der therapeutischen Kolonie am Mareotissee gewonnen hat. Es mag zugleich ein Ausdruck seines eigenen zur Mystik neigenden Vollkommenheitsideals sein. Zu dieser Einsiedlerkolonie gehörten auch «Frauen, in der Mehrzahl bejahrte Jungfrauen, die ihre Reinheit nicht aus Zwang . . . , sondern aus freiwilligem Entschluß bewahren, weil sie nach Weisheit streben und verlangen . . . . Sie sehnen sich nicht nach sterblichen, sondern unsterblichen Nachkommen, die allein aus sich die gottgeliebte Seele hervorzubringen imstande ist, nachdem der Vater die geistigen Strahlen in ihr erzeugt hat, mit denen sie die Lehre der Weisheit betrachten kann» (68). Im übrigen weisen das Ideal gemeinsamen Lebens der Therapeuten wie Einzelheiten ihrer Gewohnheiten auf Zusammenhänge mit den Neupythagoräern hin[22]. Zweifellos erscheint die Ehelosigkeit dieser Therapeutinnen in der Darstellung Philos als Ausdruck hohen religiösen Strebens. Aber bei der geistigen und räumlichen Distanz zwischen der Gedankenwelt Philos und seiner Therapeuten einerseits und dem jüdisch-religiösen Milieu Galiläas, wie es uns in den Evangelien einschließlich der Kindheitsgeschichte entgegentritt, anderseits, verliert sich der Gedanke der Möglichkeit einer Einwirkung gerade des Ideals therapeutischer Ehelosigkeit auf das jüdische Galiläa völlig ins Ungewisse und Unwahrscheinliche. Auch von hier aus bietet sich also für die genannte Hypothese keine brauchbare Grundlage.

Zerwick[23] verweist auf Mt 19, 12, wo Jesus von denen spricht, «die sich selbst um des Himmelreiches willen verschnitten haben», die also auf das eheliche Geschlechtsleben verzichtet haben, um für die Königsherrschaft Gottes frei zu sein. Aus diesem Wort ergebe sich, daß eine Ehelosigkeit, geheimnisvoll und allein durch göttliche Eingebung erklärbar, durchaus nicht unerhört gewesen, sondern tatsächlich schon geübt worden sei, daß man also erst recht Maria den Willensentschluß zur steten Jungfräulichkeit nicht absprechen dürfe. Demgegenüber muß man freilich bemerken, daß

---

[21] De vita contempl. 1–90, bes. 68 (Cohn-Wendland VI [Cohn-Reiter] p. 46–71). Vgl. W. Bousset - H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, Tübingen ³1926, 465–468.
[22] Greßmann 468.
[23] 221.

das Wort Jesu zum mindesten den Anbruch der Verkündigung des Gottesreiches voraussetzt und die Anfänge des aus ihr erwachsenden und auf ihr beruhenden neuen Lebensideals sichtbar werden läßt[24].

Daß das Leben Marias im Hinblick auf ihre Erwählung zur Mutter des Erlösers von seinen Anfängen an unter einer einzigartigen göttlichen Fügung und Führung stand, wird man, vom Gesamt der Offenbarung aus gesehen, nur bejahen können. Aber hier geht es speziell um das Gelübde der Jungfräulichkeit bzw. um den festen Entschluß dazu, und zwar nicht um das Für und Wider der Angemessenheit einer solchen Bindung überhaupt, sondern um die Frage, ob man sie begründeterweise unserem Text entnehmen kann. Diese Frage muß man verneinen; denn ein solcher Entschluß Marias wäre innerhalb ihres Lebenskreises etwas so Neues, daß man in dem Wort 1, 34 keinen der Sache entsprechenden Ausdruck erblicken kann.

Dieses Bedenken fällt noch schwerer ins Gewicht, wenn man nun noch die persönliche Verfassung der Jungfrau berücksichtigt, wie sie im Kontext dargestellt wird. Der Bericht erwähnt völlig unbefangen ihre Verlobung mit Joseph. Man muß annehmen, daß sie sich nach der Meinung des Erzählers ganz im Rahmen der herrschenden Sitte hielt. Eine Verlobung im üblichen Sinn steht aber mit einem gleichzeitig bestehenden festen Entschluß zur Jungfräulichkeit im Widerspruch. Dieser Widerspruch muß entstehen, wenn einem bestehenden Verlöbnis das Gelübde oder einem vorliegenden Gelübde die Verlobung entgegentritt. Eine solche Diskrepanz wäre nun auch in unserem Bericht enthalten, wenn in 1, 34 auf ein Gelübde hingewiesen würde, und es ist undenkbar, daß der Berichterstatter sie nicht empfunden haben sollte. Hätte er sie gesehen, wäre zu erwarten, daß er sie auch irgendwie zum Ausdruck gebracht hätte, sei es, daß er das Unbegreifliche besonders hervorgehoben oder, was noch wahrscheinlicher ist, versucht hätte, es verständlich zu machen. Von beiden findet sich in der Erzählung keine Spur. Das kann nur damit erklärt werden, daß der Erzähler keine Schwierigkeit dieser Art gesehen hat, was wiederum den Schluß berechtigt, daß er 1, 34 nicht auf ein Gelübde bezogen hat. Wollte man anderseits dem entgegenhalten, daß er vielleicht das Verlöbnis als eine Verlobung besonderer Art betrachtet habe. etwa als eine solche, die von vornherein auf eine Ehe im Sinne eines Dauerverlobungszustandes bzw. einer sog. Josephsehe

---

[24] Th. Zahn, Das Evang. des Mt., Leipz.-Erlangen [4]1922, 593f.; M.-J. Lagrange, Évang. s. S. Matthieu, Paris 1923, z. St.; Braun II 112 Anm. 3.

intendiert gewesen sei, die freilich im Judentum unbekannt war[25], dann wäre wiederum anzunehmen, daß er auf diesen Sachverhalt irgendwie aufmerksam gemacht und einen Ausgleich zwischen Verlobung und Gelübde hergestellt hätte. Man kommt also vom Text her nur zu dem Schluß, daß der Erzähler 1, 34 nicht als einen Hinweis auf ein Gelübde verstanden hat.

Wenn man das zugesteht, aber trotzdem am Gelübde auf Grund von 1, 34 festhalten will, dann muß man erstens zugeben, daß zum mindesten Lukas, vielleicht aber auch schon die Tradition vor ihm 1, 34 mißverstanden oder doch wenigstens nicht in seiner ganzen Bedeutung erfaßt haben und darum der Schwierigkeit des Verständnisses von Verlobung und gleichzeitigem Gelübde entgangen sind. Solange aber diese Annahme auf der nach Lage der Sache sehr umstrittenen Deutung von 1, 34 aufgebaut ist, muß man stets auch noch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Lücke im Verständnis von 1, 34 nicht beim Evangelisten und der Überlieferung, sondern auf seiten der Exegeten liegt. Zweitens steht man dann vor der Frage, die im Text selbst nicht berührt ist, nämlich ob Verlobung und Gelübde bei Maria zu vereinbaren sind, wohlgemerkt, nicht nur vor der Frage, ob Maria in ihrem religiösen und kulturellen Milieu wohl ein solches Gelübde getan hat, sondern vor allem, ob es mit ihrer Verlobung in Einklang zu bringen ist. Das scheint aber ohne besondere Voraussetzungen und Einschränkungen nicht möglich zu sein. Die spekulativen Überlegungen, die man vielfach darüber angestellt hat[26], um einen Ausgleich von Verlobung und Gelübde herzustellen, sind nicht nach dem Text orientiert und können es nicht sein, weil darin keine Aussage über diese Frage enthalten ist. Man setzt, was immer wieder zu beobachten ist, das Gelübde zumeist voraus, nachdem man sich auch aus Gründen der Dezenz im Hinblick auf die besondere Stellung Marias überhaupt dafür entschieden hat, 1, 34 in diesem Sinne zu interpretieren. Damit wird aber der Rahmen der exegetischen Gegebenheiten überschritten. Das Unwahrscheinliche, das dieser Hypothese anhaftet, erweckt daher immer wieder das Bedenken, ob man 1, 34 mit dieser Fracht belasten darf, und drängt zu neuer Überprüfung des ganzen Textes.

2. Der mit so ernsten Schwierigkeiten belasteten traditionellen

---

[25] Den Versuch von B. Schwank (Oberrhein. Pastoralbl. 57 [1956] 317–323), sie im Judentum nachzuweisen, hat Bauer (130f) als unhaltbar aufgezeigt. Er findet auch bei Zerwick (221) keine Zustimmung.

[26] Etwa Zerwick 286–288; Galot 466–476; J. Auer in «Geist und Leben» 23 (1950) 418ff und – modifiziert – 27 (1954) 331f.

Auslegung hat Haugg[27] eine neue Deutung der Marienfrage entgegengestellt, der sich Gaechter in seinem Marienbuch angeschlossen hat und die auch in neueren Kommentaren erscheint, von der Zerwick[28] in seinem Literaturbericht sagt, daß die Zahl ihrer Anhänger und Verteidiger in ständigem Wachsen begriffen ist. Bauer[29] hat die von Haugg vorgetragene Begründung ergänzt und besonders nach der grammatikalischen Seite hin zu vertiefen gesucht.

Nach dieser Interpretation ist das Wort πῶς ἔσται τοῦτο ein Ausdruck der Überraschung und der Verwunderung, die in dem anschließenden ἐπεί-Satz seine Begründung erhält, erklärbar aus der persönlichen gegenwärtigen Lage Marias: Sie ist die Verlobte Josephs, aber noch nicht heimgeführt, befindet sich also in einem Zustand, in dem ihr nach der herrschenden jüdischen Sitte ein Geschlechtsverkehr mit ihrem Verlobten nicht gestattet ist[30]. Die Verheißung des Engels spricht klar aus, daß sie den Messias empfangen und gebären werde, sagt aber nichts über das Wie der Empfängnis. Die Vorstellung von einer Empfängnis – auch des Messias – auf rein übernatürliche Weise ohne Zutun des Mannes ist ihr völlig fremd. Den Worten des Engels entnimmt sie, daß die Empfängnis in der allernächsten Zeit stattfinden solle. Da besteht nun für sie die Schwierigkeit: Sie weiß, daß sie als Verlobte und noch nicht Heimgeführte keinen ehelichen Umgang haben darf, anderseits scheint die Verheißung des Engels, in der sie eine an sie gerichtete Weisung erblickt[31], ihn zu fordern. In dieser Lage sieht sie sich nicht imstande, dem Engel das Ja-Wort zu geben, fragt auch nicht nach dem Wie der Empfängnis, sondern sieht einfach keine Möglichkeit einer Verwirklichung, bricht daher in einen Ausruf der Verwunderung aus[32] und weist auf ihren gegenwärtigen Zustand hin: Wie soll das geschehen, da ich noch keinen ehelichen Umgang habe?

Bei dieser Deutung scheint sich das Gespräch zwischen dem Engel und Maria in einem klaren, folgerichtigen Gedankengang zu entwickeln. Der Rückgriff auf ein Gelübde, das sich mit den Gegebenheiten nicht in Einklang bringen lassen will, erübrigt sich; begreiflich, daß ihr viele Erklärer den Vorzug gegenüber jener Hypothese geben. Trotzdem muß man gegen sie ernste Einwände

[27] 61–73.
[28] 215.
[29] 124–135.
[30] Gaechter 83–93.
[31] Gaechter 97.
[32] so Haugg 62, nach Gaechter (98f) ist 1, 34 eine wirkliche Frage nach dem Wie, nach Bauer (129) hat die Frage den Sinn einer Verneinung.

erheben, die sie im ganzen doch sehr fragwürdig, ja unwahrscheinlich machen. Die Hypothese steht und fällt mit der Bewertung des Temporalen, sowohl in der Botschaft des Engels (ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρί) als auch in der Entgegnung Marias (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω).

Man argumentiert: Der Engel verheißt der Jungfrau die Empfängnis für die allernächste Zeit, und Maria konnte das Wort auch nur so verstanden haben, daß sie noch in ihrer Brautzeit, also vor der Heimführung durch ihren Bräutigam empfangen sollte. Beweis dafür ist das Wort ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω, das nur sinnvoll ist, wenn es nicht als prinzipielle Aussage im Sinn der Gelübde-Hypothese gemeint ist, sondern im Blick auf ihre gegenwärtige Lage als einer zwar Verlobten, aber noch nicht Heimgeführten gesagt ist. Das οὐ γινώσκω ist im Sinn von οὔπω γ. zu nehmen. In dieser Beweisführung dient das eine zur Stütze des anderen: Das vorgeschlagene Verständnis der Engelsbotschaft wird begründet durch das Marienwort in einer bestimmten Deutung, die wiederum durch jenes Verständnis der Engelsbotschaft gestützt wird. Das könnte an sich für die Richtigkeit der Lösung geltend gemacht werden. Mißlich daran ist aber – wir gehen zunächst vom vorliegenden griechischen Text aus, der zum mindesten für die Auffassung des Lukas maßgebend ist –, daß gerade das Element des Zeitlichen in dieser besonderen Nuancierung in keinem der beiden Worte zum Ausdruck gebracht ist[33]. So stellt man hier den Beweis streng genommen auf eine nicht erkenntliche Grundlage, ein Verfahren, mit dem man sich nur zufrieden geben könnte, wenn man diese Grundlage wenigstens erschließen und mit Bestimmtheit voraussetzen könnte. Das ist aber durchaus zweifelhaft.

Zunächst kann man fragen: Ist es wirklich das Nächstliegende für Maria, die Ankündigung der Empfängnis durch den Engel auf die Zeit ihrer Verlobung zu beziehen, um dadurch in die besagte Schwierigkeit zu kommen? Der Text läßt nicht erkennen, in welchem Stadium der Verlobungszeit sie sich befand. Nach der Mischna[34] forderte der Bräutigam einige Zeit nach der Verlobung seine Braut zur Hochzeit auf, und man gewährte ihr von diesem Zeitpunkt an noch zwölf Monate im elterlichen Haus zur Besorgung ihrer Ausstattung. Aber diese Zeit konnte unter Umständen auch abgekürzt werden, und eine strenge Bindung bedeutete diese Vorschrift überhaupt nicht[35]. Wenn nun einer Verlobten wie Maria

---

[33] Zerwick 215ff; B. Brodman in Antonianum 30 (1955) 34ff.
[34] Kethuboth 5, 2 und Babyl. Talm. Keth. 57b (Goldschmidt IV 639f).
[35] Vgl. Billerbeck, Kommentar z. NT aus Talmud und Midrasch II 394. 397f.

die Verheißung zuteil wird, daß sie empfangen und ein Kind, und zwar den Messias, gebären wird, so erscheint es doch wohl als das Natürlichste, daß sie diese Verheißung auf die Zeit nach ihrer Heimführung bezieht. In Verlegenheit brauchte sie dadurch nicht zu kommen. Und wenn sie von der Verheißung etwa insofern überrascht würde, als der Tag der Heimführung noch nicht bestimmt oder diese zu einem verhältnismäßig späten Termin in Aussicht genommen wäre, dann würde sie doch natürlicherweise in den Worten des Engels allenfalls eine Anregung oder Aufforderung erblicken, die Hochzeit bald oder sobald wie möglich zu vollziehen. Aber muß man – immer noch im Blick auf den griechischen Text – bei συλλήμψῃ überhaupt gerade an die allernächste Zukunft denken? Dazu besteht jedenfalls kein ersichtlicher Grund. Anderseits verrät nichts im Text, daß die Heimführung nach dem Plan des Brautpaares noch in weiter Ferne lag. Aus alledem ergibt sich, daß sich die Gedanken und Bedenken der Jungfrau nicht als so selbstverständlich und natürlich erklären lassen, wie es die Hypothese hinstellt, daß vielmehr ihre Frage reichlich unmotiviert erscheint[36]. Auch dies ist noch in Betracht zu ziehen: Es findet sich in dem Bericht, abgesehen davon, daß Maria als Verlobte eingeführt wird (1, 27), kein einziger Hinweis auf etwa bestehende Bräuche bezüglich der Verlobung und Heimführung, obwohl Lukas in der Kindheitsgeschichte recht oft erläuternde Bemerkungen einfügt (z. B. 1, 8f. 59. 61; 2, 2. 8. 22–24. 42), oder auf die besondere Lage Marias, wodurch man auf das Verständnis der Botschaft des Engels wie der Frage Marias im Sinne der Hypothese hingelenkt würde. Ein irgendwie betontes Interesse gerade am Element des Zeitlichen läßt sich nicht feststellen; es ist daher gewagt, es in den beiden strittigen Worten als entscheidend vorauszusetzen.

Nun verweist man freilich auf die hebräische Vorlage des griechischen Textes und meint, von hier aus den Sinn sowohl der Verheißung wie des Marienwortes auch rein sprachlich so präzisieren zu können, daß er genau dem Verständnis entspricht, wie es die vorliegende Hypothese empfiehlt. Gaechter[37] und Bauer[38] gehen davon aus, daß dem griechischen ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρί die hebräische Form הִנָּךְ הָרָה entspricht, die Ri 13, 5 (vgl. Gen 16, 11) in einer der lukanischen ähnlichen Engelsbotschaft begegnet. Die dem Hebräischen eigentümliche Wendung הִנֵּה mit folgendem

[36] A. Harnack in ZNW 2 (1901) 55; C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT, Gießen ^{2}1924, 115; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ^{3}1957, 321.

[37] 98.

[38] 125–128.

Partizip steht oft in Sätzen, die eine Handlung als unmittelbar bevorstehend und sicher eintreffend kennzeichnen wollen[39]. Es handelt sich um das sog. Futurum instans, das sich oft in Weissagungen, göttlichen und prophetischen Ankündigungen und dergleichen findet. Die Form ἰδοὺ συλλήμψῃ wäre demnach Wiedergabe eines hebräischen Futurum instans. Dieser sprachliche Befund wird nun als Beweis für die Richtigkeit der Auffassung angesehen, welche die Ankündigung des Engels auf «die unmittelbar bevorstehende, nicht die fernere oder allgemeine Zukunft» [40] und das Marienwort ἄνδρα οὐ γινώσκω auf die gegenwärtige Zeit ihrer Brautschaft bezieht. Was im griechischen Sprachgewand verschleiert wird, das träte also durch die Rückführung der Rede auf die hebräische Urform deutlich ins Licht.

Dagegen muß man nun freilich einwenden, daß die hebräische Sprachform הִנֵּה plus Partizip nicht den Beweis trägt, den man ihr aufbürdet; denn wenn diese Redewendung auch oft eine Handlung als unmittelbar bevorstehend kennzeichnet, so doch nicht immer; vielfach dient sie nur dazu, ein Geschehen als sicher eintreffend zu markieren. So ergibt sich aus dem Kontext von Ri 13, 5, daß sie dort eine Empfängnis für die allernächste Zeit anzeigt, an der messianischen Stelle Is 7, 14 dagegen, wo dieselbe Redeform begegnet, liegt die Erfüllung der Empfängnisverheißung selbst im Sinne des Propheten kaum in allernächster Nähe, wenn sein prophetischer Blick sie auch, weil sicher eintretend, bereits als gegenwärtig sieht[41]. Auf Is 7, 14 muß in diesem Zusammenhang besonders hingewiesen werden, weil sich der griechische Wortlaut dieser Prophetie (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ε.), mit der gut bezeugten Variante λή(μ)ψεται st. ἕξει sehr eng mit dem der Verheißung Lk 1, 31 (καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰ.) berührt. Man muß

[39] O. Grether, Hebr. Grammatik, München 1951, § 214f (S. 214); P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rom ²1947, § 119n (S. 332); 121d (S. 338f).

[40] Gaechter 98.

[41] Vgl. F. Feldmann, Das Buch Isaias, Münster 1925, 89; J. Ziegler in der Echterbibel (1948) z. St.: «Die Erfüllung des Zeichens liegt in der Zukunft, wenn sie auch der Prophet schon im Geiste als gegeben schaut.» Auch manche Stellen, die Bauer (S. 127) als Beleg dafür anführt, daß durch das futurische Partizip unmittelbar bevorstehende Handlungen angekündigt werden, müssen ausscheiden, z. B. Gn 48, 4 (Der Segen Jakobs über Joseph: «Siehe, ich werde dich fruchtbar und zahlreich werden lassen»); Ex 34, 11 (Jahwe zu Moses: «Siehe ich will vor dir die Amoriter, Kanaaniter und Hethiter, die Perizziter, Hiwwiter und Jebusiter vertreiben»); 2 Sm 12, 11 (Natan zu David: «So spricht Jahwe: Aus deinem eigenen Hause werde ich Unheil über dich kommen lassen. Ich werde deine Frauen vor deinen Augen wegnehmen und sie deinem Feinde geben»). Gn 6, 13. 17, wo Gott dem Noe die Vertilgung der Lebewesen durch die Flut anzeigt, liegt immerhin zwischen Ankündigung und Ausführung noch der Bau der Arche.

mit der Möglichkeit rechnen, daß die lk Stelle nach einem LXX-Text von Is 7, 14, der die Lesart λή(μ)ψεται enthielt, formuliert worden ist[42]. Übrigens kann man vom Sprachlichen her die «unmittelbar bevorstehende» Zeitspanne nicht so genau und sicher bestimmen, daß man sie im Fall Marias nur für ihre Brautzeit bis zur Heimführung gelten läßt, um die Zeit nachher, und wäre es auch nur eine kurze Zeit ehelichen Lebens, vollständig auszuschließen. Das tut man aber, wenn man den Text dahin deutet, Maria hätte die Worte des Engels auf ihre Brautzeit bezogen und deswegen natürlicher- und verständlicherweise die verwunderte Frage mit dem Hinweis auf ihren bräutlichen Stand gestellt. Der Begriff «unmittelbar bevorstehend» ist relativ, im einzelnen Fall aus den gegebenen Verhältnissen näher zu umgrenzen, wie der Gebrauch des fut. Part. mit הִנֵּה erkennen läßt. Zu unserem Text muß man sagen: Wenn der Messias seit Jahrhunderten sehnlichst erwartet wird und nun der Engel Maria in ihrer Brautzeit die Botschaft bringt, daß Gott sie in Gnaden erwählt und dazu bestimmt hat, den Messias zu empfangen und zu gebären, dann wird man die Empfängnis in jedem Fall als unmittelbar bevorstehend ansehen können, ob sie nun in die allernächste Zeit ihrer Brautschaft oder in die Tage nach ihrer Heimführung fällt. Die Unterscheidung zwischen unmittelbarer und fernerer Zukunft in dem Sinne, daß mit Marias Heimführung die fernere Zukunft beginnt, läßt sich vom Sprachlichen her nicht begründen. Wiederum muß man also feststellen, daß die Empfängnisverheißung des Engels keine Veranlassung bietet, sie gerade auf die nächste Zeit der Brautschaft Marias zu beziehen, daß man also auf diese Weise deren Einrede V. 34 als ein Bedenken, das ihr aus ihren gegenwärtigen Zustand als einer zwar Verlobten, aber noch nicht Heimgeführten, aus sittlichem Empfinden erwächst, nicht verständlich machen kann.

Wenn nun die Engelsbotschaft das Marienwort in dem Sinn der hier zur Aussprache stehenden Hypothese nicht rechtfertigen kann, bleibt nur noch die Frage, ob es nicht, für sich genommen, diese Deutung fordert. Das Ergebnis entscheidet über die Hypothese selbst. Nur wenn ihr von hier eine wirklich tragende Stütze erwächst, wird man sie aufrechterhalten können. Die Frage ist also, ob man in der Entgegnung Marias mit gutem Grund einen

---

42 Zur Textüberlieferung von Is 7, 14 vgl. Isaias, ed. J. Ziegler, Göttingen 1939. Dibelius (Botschaft und Geschichte I, Tübingen 1953, 17 Anm. 21) bemerkt noch, daß die Wendung ἐν γαστρὶ λαμβάνειν im Futurum von einer Kindesverheißung sonst im AT nicht vorkommt. Im bildlichen Sinn begegnet die fut. Form noch Jb 15, 35. – Anders, aber kaum überzeugend, Laurentin 68–71. Vgl. auch Audet 357 Anm. 2.

Hinweis gerade auf ihre gegenwärtige Lage als Braut erblicken kann. Da die Engelsbotschaft als Begründung entfällt, müßte hier der Beweis dafür, soll er überzeugen, eindeutig sein. Das ist nun aber, wie die nähere Prüfung ergibt, keineswegs der Fall. Wir erinnern uns, daß auch die Hypothese vom Gelübde Marias sich gerade auf den Ausspruch ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω beruft und daß sie sich weniger vom reinen Wortlaut her als aus anderen Erwägungen heraus als unhaltbar erweist[43]. Tatsächlich ist den Worten nicht abzulesen, daß sie sich gerade und nur auf den gegenwärtigen Zustand Marias beziehen. Wenn man sagt, daß sich dieser Sinn im Munde der Verlobten, aber noch nicht Heimgeführten zwanglos und ganz natürlich ergebe, dann beachtet man nicht, daß sie als Entgegnung auf die Empfängnisverheißung gesagt sind; denn in diesem Falle wäre es erforderlich, diese Einschränkung auf die gegenwärtige persönliche Verfassung zum Ausdruck zu bringen. Man hat mit Recht den Einwand erhoben: Wenn der Ausspruch den Sinn haben sollte: «da ich noch keinen ehelichen Umgang habe», dann müßte dies «noch nicht» auch sprachlich, etwa durch οὔπω, kenntlich gemacht worden sein[44]. Dem entgegnet allerdings Bauer[45], voraussetzend, daß der griechische Text wortgetreue Wiedergabe einer hebräischen Vorlage ist, mit dem Hinweis auf eine oft festzustellende Eigenart des Hebräischen, daß in situationsgebundener und lebensnaher Darstellung relative Zeitangaben, wie «jetzt», «schon», «noch (nicht)» nicht eigens ausgedrückt werden. Man muß sie dann also aus dem Zusammenhang erschließen. So erkläre es sich, daß die lateinische und auch die griechische Übersetzung des AT vielfach solche Zeitpartikeln einfügen, um dem Leser den Sinn verständlicher zu machen, was man freilich nun auch bei weitem nicht immer getan habe. Danach käme das Fehlen dieser genauen sprachlichen Nuancierung V. 34 wahrscheinlich auf das Konto der zu wortgetreuen Wiedergabe der hebräischen Ausdrucksweise. Diese Erklärung wäre berechtigt, wenn sich der Gedanke des «noch nicht» für das Marienwort sicher aus dem Zusammenhang ergäbe. Weil aber dort kein Anzeichen dafür zu finden ist, bleibt sie eine bloße Vermutung, d. h. man ergänzt ohne ersichtlichen Grund das, wodurch die ganze Hypothese bewiesen werden soll. Man könnte – wiederum unter der Voraussetzung, daß sich der griechische Text eng an eine hebräische Vorlage anschließt – mit gutem Grund auch zu einem ent-

---

[43] Vgl. Dibelius 11f.
[44] Zerwick 216–218; Marciano Villanueva in EstBibl 16 (1957) 324ff.
[45] 126.

gegengesetzten Schluß kommen, nämlich: Weil der griechische Übersetzer dieses für das Verständnis des Satzes so entscheidend bedeutsame «noch» nicht gesetzt hat, hat er, der erste, sicher gewichtige Interpret, diesen Gedanken offenbar nicht als in der Aussage liegend empfunden. Das würde dann wiederum bedeuten, daß er sie überhaupt nicht im Sinne der Hypothese verstanden hat. Auf die ungesicherte und vage Annahme eines etwaigen Mißverständnisses der hebräischen Vorlage läßt sich ohne zwingenden Grund natürlich kein Beweis aufbauen.

Schließlich sei noch zu einer sprachlichen Beobachtung von Bauer[46] Stellung genommen: Er vergleicht die Form οὐ γινώσκω mit Nu 31, 17 und Ri 21, 11, wo die im ehelichen Verkehr stehende Frau unter Verwendung des Partizips von יָדַע (dementsprechend Ri 21, 11 LXX A: γινώσκουσαν, B: εἰδυῖαν) als «Frau, die einen Mann erkannt hat» bzw. «Frau, die ein männliches Lager erkannt hat» bezeichnet wird, und stellt die Frage nach der Form der hebräischen Vorlage für οὐ γινώσκω V. 34. Er vermutet ein Partizip, das der Übersetzer aus griechischem Stilempfinden nicht mit οὐκ εἰμὶ γινώσκουσα, sondern mit οὐ γινώσκω wiedergegeben habe. Im Hinblick auf die Ausdrucksweise Nu 31, 17 und Ri 21, 11 verdeutlicht er den Sinn: «Maria stellt also nichts weiter fest, als daß sie gegenwärtig parthénos emnesteuménē ist, die keinen ehelichen Umgang mit ihrem Mann hat». Mit diesen Überlegungen wendet er sich zwar in erster Linie gegen den Versuch, das Wort als Hinweis auf ein Jungfräulichkeitsgelübde zu erklären, glaubt aber doch, damit zugleich seine eigene Hypothese festigen zu können. Doch bietet das hier beigebrachte grammatikalische Material für diese Folgerung eine zu schmale Basis, die Auswertung im einzelnen ist z. T. anfechtbar[47], und bei der Frage nach der hebräischen Vorlage bewegt man sich auf total unsicherem Boden, so daß die darauf aufbauende, vorgetragene Deutung des Marienwortes nicht als überzeugend begründet angesehen werden kann.

Zusammenfassend muß man zu dieser Hypothese sagen: Ihre Grundlagen sind ungesichert. Die Verheißung des Engels, für sich genommen, legt weder nach ihrem Inhalt noch nach ihrem sprachlichen Ausdruck eine Deutung in ihrem Sinne nahe. Dasselbe gilt auch vom Marienwort. Sie stützen sich im Sinne der Hypothese auch nicht gegenseitig; denn das Wort Marias wirkt im Hinblick auf die Engelsbotschaft überraschend und kann von ihr aus nicht verständlich gemacht werden, es sei denn, daß man ihr einen Sinn

---

[46] 128.
[47] Zerwick 217f.

unterlegt, der nur von einem bestimmten Verständnis des Marienwortes gewonnen wird; aber gerade dieses Verständnis des Marienwortes ist weder durch seinen Wortlaut gegeben noch durch die Engelsbotschaft veranlaßt. Tatsächlich ruht also die Beweiskraft dieser Hypothese auf zwei Voraussetzungen, von denen die eine bei einer Engelsbotschaft, die andere bei dem Marienwort gemacht wird, die zwar beide einander zugeordnet sind und ineinandergreifen, von denen aber keine auf festem Grunde steht, die darum auch nicht imstande sind, einander zu tragen. Das ist die Schwäche dieser Hypothese. Sie gibt keine begründete und darum auch keine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Marienwortes. Diese bleibt offen und ruft nach einer neuen Lösung.

3. Von neuen Erwägungen aus sucht Audet[48] den Sinn des Marienwortes zu bestimmen. Er führt insofern über die bisherigen Erklärungsversuche hinaus, als er auch der literarischen Gestalt der Verkündigungsperikope seine Aufmerksamkeit zuwendet und gerade hier den entscheidenden Ansatzpunkt zu einer befriedigenden Lösung des Problems zu finden glaubt.

Die Verkündigung der Geburt Jesu als Engelsbotschaft ist in ihrer Art nicht einmalig, sondern hat ihre Parallelen, innerhalb der lukanischen Kindheitsgeschichte selbst in der Verkündigung der Geburt des Johannes (Lk 1, 5–25), im AT etwa in den Botschaften an Hagar (Gen 16, 7–15), an Gedeon (Ri 6, 11–24), an die Frau des Manoach und an ihn selbst (Ri 13, 3–25). Diese Stücke haben alle in ihrem Aufbau manches Gemeinsame. Besonders große Ähnlichkeiten bestehen nach Audet zwischen der Verkündigung der Geburt Jesu und der Botschaft an Gedeon. Sie sind so auffällig, daß sich einem die Meinung aufdrängt, Lukas habe sich bei der Abfassung seines Berichts an jene Botschaft wie an ein Modell gehalten, unbeschadet der Mitteilungen, die ihm von Maria selbst oder der Tradition allgemein zur Verfügung standen. Bei der engen Verwandtschaft der beiden Stücke ergeben sich durch einen Vergleich aus der Botschaft an Gedeon wichtige Gesichtspunkte für die Auslegung und das Verständnis der lukanischen Verkündigungsperikope. Im Fall Gedeon zeigt es sich ganz deutlich, was auch sonst ähnlich bei Traumgesichten (vgl. Mt 2, 13–15. 18–21) festzustellen ist, daß die Botschaft den Empfänger nicht ganz unvorbereitet trifft, daß sie vielmehr an die Gedanken anknüpft, mit denen dieser sich gerade selbst beschäftigt, und gewissermaßen

[48] RB 63 (1956) 346–374.

eine Antwort darstellt auf die Fragen, die ihn innerlich bewegen. Der Engel erscheint ihm, wie ihm gerade, dem Text nach zu urteilen, angesichts der ständigen Überfälle der Midianiter seine und des Volkes Not und Bedrängnis durch den Kopf gehen, so daß er die Worte: «Der Herr ist mit dir, du starker Held» sofort mit seiner gegenwärtigen Lage vergleicht und dem himmlischen Boten den Widerspruch, den er zwischen beiden empfindet, vorhält, worauf dieser ihm die ihm von Gott bestimmte Aufgabe als Retter Israels im einzelnen kundtut. Ebenso wird nun unter Berücksichtigung der gleichen literarischen Art und der zahlreichen formalen Ähnlichkeiten zwischen beiden Berichten auch Maria in einer bestimmten Weise innerlich disponiert gedacht werden müssen für die Botschaft, die der Engel Gabriel ihr bringt. Ähnlich wie bei Gedeon wird der himmlische Bote gewissermaßen als Gesprächspartner in die Erwägung eintreten, die Maria mit sich selbst führt. Es ist, wie Audet weiter annimmt, nicht schwer, im Hinblick auf die Gegebenheiten im Text diese Disposition näher zu bestimmen. Maria gehörte zu den Frommen des Landes und wird wie etwa Zacharias und Elisabeth, der Greis Simeon und die Witwe Anna den Trost Israels erwartet haben; aber dabei wird sie ihrer Person entsprechend doch auch eigenen Gedanken nachgegangen sein. War Simeons Sehnsucht darauf gerichtet, das Heil zu schauen (Lk 2, 30), so wird sie als junge Frau an die gedacht haben, die einmal die Freude haben werde, als Mutter den Messias als Kind in ihren Armen zu tragen. Dabei wird ihr auch das Wort des messianischen Propheten Is 7, 14 in den Sinn gekommen sein und sie festgehalten haben, wonach eine Jungfrau die Mutter des Messias sein werde.

War Maria etwa derartigen Gedanken hingegeben, als der Engel zu ihr trat, dann entwickelt sich der folgende Dialog ohne Schwierigkeiten. Schon der Gruß χαῖρε als Aufruf zur Freude[49], die Anrede als Begnadete und das Wort: «Der Herr ist mit dir» mögen sie an den messianischen Jubelruf: «Frohlocke, Tochter Sion . . . der Herr ist in deiner Mitte König von Israel» (Soph 3, 14f; Joel 2, 21ff; Zach 9, 9) denken und zugleich im wesentlichen schon das ahnen lassen, was der Engel nachher im einzelnen darlegt, nämlich, daß sie als Begnadete die Jungfrau sein soll, von der Is 7, 14 spricht. Volle Klarheit über ihre Erwählung zur Mutter des Messias gibt ihr die folgende Botschaft.

Hat sich Maria schon vor dem Eintritt des Engels mit dem Gedanken von Is 7, 14 beschäftigt und nun erkannt, daß Gott sie

---

[49] Vgl. hierzu S. Lyonnet in Bib 20 (1939) 131–141.

erwählt hat, die Jungfrau zu sein, die den Messias empfangen und gebären soll, dann kann auch ihre Entgegnung V. 34 verständlich gemacht werden, die Audet in folgendem Sinne nimmt: Wie wird das geschehen, da ich dann (= in diesem Fall, d. h. in dem Fall der Erfüllung der Prophetie des Isaias) keinen Mann erkenne (= erkennen darf)?[50] Maria stellt also die Frage, weil sie sich der Tragweite der Engelsbotschaft sofort bewußt ist. Sie weiß aus ihren Überlegungen, daß nach dem Wort des Propheten eine Jungfrau Mutter des Messias sein werde, und ist sich klar, daß sie selbst Jungfrau sein muß, um dem Auftrag des Engels gemäß die Weissagung zu erfüllen. Gerade aus dieser Einsicht in die Bedingungen fragt sie nach dem Wie der Verwirklichung, und der Engel gibt ihr eine Antwort V. 35–37, die ganz ihrer Frage entspricht. Das sind in der Sicht von Audet die Grundzüge des Dialogs, in den sich das Marienwort, wie er es deutet, sinnvoll einfügt.

Der Kritik gegenüber hält dieser Versuch, das Problem zu lösen, freilich nicht stand. Zwei grundlegende Einwände müssen gegen ihn erhoben werden, der eine betrifft die grammatikalische Seite, der andere die exegetischen Voraussetzungen.

a) Audet beruft sich zur Begründung seiner Übersetzung und Erklärung von V. 34 auf den elliptischen Gebrauch von ἐπεί[51], bei dem eine kondizionale Protasis unterdrückt ist, zum Verständnis des Satzes aber hinzugedacht werden muß. Er gehört vor allem zum Stil der Diatribe. ἐπεί vertritt dabei einen verkürzten, negativen Irrealis in der Bedeutung: «da, wenn es nicht so wäre» oder «sonst». Das Verbum des Satzes, der im Hinblick auf den nicht zum Ausdruck gebrachten Bedingungssatz das Bedingte, die Apodosis darstellt, steht im sog. irrealen Indikativ[52]. Die Hinzufügung des ἄν ist nicht obligatorisch. Diesen spezifischen Gebrauch von ἐπεί scheint Audet nicht zu beachten; denn er nimmt das elliptische ἐπεί im Sinne einer realen und zwar positiven Bedingung («puisque alors» oder «puisque dans ce cas»), und ebenso οὐ γινώσκω als reale Aussage («je ne dois point connaître» bzw. «je ne connais point»). Tatsächlich wird aber das elliptische ἐπεί in Verbindung mit dem Indikativ des Verbums nur in Fällen der Nichtwirklichkeit angewendet, dann also, wenn eine Handlung unter gewissen Bedingungen geschehen konnte, aber nicht verwirklicht wurde, oder geschehen könnte, aber nicht verwirklicht wird. Audet be-

---

[50] 370.

[51] Audet 369f. Vgl. Blass-Debr. § 360, 2 Anhang; § 456, 3. E. Mayser, Grammatik d. griech. Papyri II 1 (1926) 228, 5.

[52] Blass-Debr. § 360. Kühner-Gerth, Grammatik d. griech. Sprache II 1 (³1898) S. 214, 6 und 215, 1.

ruft sich zu Unrecht auf das elliptische ἐπεί von 1 Kor 5, 10; 7, 14; 15, 29; Hebr 9, 26; 10, 2. Alle diese Stellen sind mit Vers 34 auch in dem Sinn, wie er den ἐπεί-Satz auffaßt, nicht vergleichbar[53]. Würde man ἐπεί V. 34 in grammatikalisch vertretbarer Weise elliptisch fassen («denn, wenn es nicht so wäre, würde ich keinen Mann erkennen»), dann wäre der Satz auch im Rahmen des von Audet entwickelten Gedankengangs völlig sinnlos. Damit bricht sein Erklärungsversuch zusammen.

b) Der von Audet vorgelegte Kommentar des Dialogs hat aber noch eine andere Schwäche. Unter Hinweis auf das parallele Verhältnis der Verkündigungsperikope zu Ri 6, 11ff hält er die Annahme für berechtigt, daß die Botschaft des Engels an bestimmte Überlegungen Marias anknüpft. Ob und wieweit man das aus der Parallelität der beiden Berichte sicher erschließen kann, mag hier dahingestellt bleiben. Eine lebendige religiöse Heilserwartung wird man bei Maria mit gutem Grund voraussetzen dürfen. Daß aber ihre Betrachtung sich gerade auf die Jungfrauengeburt des Messias Is 7, 14 konzentriert habe, ist eine völlig ungesicherte und unbegründete Vermutung, zumal im Spätjudentum eine Erklärung der Stelle in diesem Sinn unbekannt war[54]. Übrigens fällt diese Annahme auch mit der grammatikalisch unhaltbaren Deutung von V. 34.

II.

Es ist die Frage V. 34 im Munde der Verlobten, an der die innere Logik des Berichts zu zerbrechen scheint. Seit langem hat man, um die einheitliche Gedankenführung herzustellen, z. T. in

---

[53] Allen diesen Stellen liegt die Tendenz zugrunde, eine Aussage als gültig und wahr zu erweisen durch den Hinweis auf tatsächliche Verhältnisse und unbestrittene Tatsachen, die mit der als zutreffend zu erweisenden Behauptung in einem kausalen Zusammenhang stehen. Indem die Konstruktion des elliptischen ἐπεί angewendet wird, wird dieser Beweis aber nicht positiv, sondern negativ unter Voraussetzung der Nichtwirklichkeit geführt, nach dem Schema: Denn wenn es nicht so wäre (ἐπεί), d. h. wenn die Aussage nicht zu Recht bestände, dann dürften die Verhältnisse nicht in dem Zustand sein, wie sie tatsächlich sind, bzw. dann würden sich unmögliche, den unbestrittenen Tatsachen widersprechende Folgerungen ergeben, z. B. 1 Kor 7, 14: Die als wahr zu erweisende Aussage: ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ. Beweis: ἐπεὶ (= denn wenn es nicht so wäre bzw. sonst) ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν (= wären folglich auch eure Kinder unrein). Dagegen aber steht die unbestrittene Tatsache: νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. Vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief, Göttingen 1910, z. St. Nach diesem Schema sind auch die anderen Fälle des elliptischen ἐπεί aufgebaut.

[54] Justin, Dial. c. Tryph. 49. P. Billerbeck I 49f; R. Bultmann, Die Geschichte der syn. Tradition. Ergänzungsheft 1958, 44 zu S. 317; C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des NT 117.

Verbindung mit religionsgeschichtlichen Erwägungen die literarkritische Sonde angesetzt und entweder den Gedanken der jungfräulichen Geburt oder den der Verlobung Marias zu eliminieren gesucht. So hat man einerseits V. 34f bzw. V. 34–37 als einen späteren Zusatz gestrichen mit der Begründung, daß die Vorstellung von der Jungfrauengeburt erst in hellenistisch-christlichen Kreisen entstanden sein könne. Sie sei dort in eine vom jüdischen Denken aus konzipierte Erzählung, dem der Gedanke einer jungfräulichen Messiasgeburt fremd gewesen sei, eingetragen worden[55]. Anderseits hat man gerade die jungfräuliche Geburt als ursprünglichen und wesentlichen Bestandteil der Erzählung angesehen und die Erwähnung der Verlobung Marias mit Joseph V. 27 als eine Zutat des Evangelisten betrachtet, der damit eine Verbindung mit der ursprünglich selbständig und eigenwertig neben ihr stehenden Geburtsgeschichte 2, 1ff habe herstellen wollen[56]. Auch daran hat man gedacht, daß in der Verkündigungsgeschichte zwei Quellen miteinander kombiniert, aber nicht in vollen Ausgleich miteinander gebracht worden seien[57]. Weiter hat man die weitgehende Kongruenz der Verkündigung der Geburt Jesu mit der des Johannes 1, 11ff u. 1, 26ff für unsere Frage ausgewertet. Das Bedenken des Zacharias 1, 18 habe sein Gegenstück im Bedenken Marias 1, 34, und dieses sei von der Struktur des Berichtes geradezu erforderlich[58].

Wenn wir die Frage V. 34 nicht nur im Hinblick auf ihre Erklärbarkeit im Munde Marias, sondern auch unter dem formgeschichtlichen Gesichtspunkt im Hinblick auf den Evangelisten, auf seine schriftstellerische Arbeitsweise sowie Zweck und Ziel seiner Darstellung betrachten, dann erscheint das Problem in einem neuen Licht. Der Parallelismus der beiden Verkündigungsperikopen 1, 5ff und 1, 26ff tritt, was Stellung und Aufbau, Inhalt und Form der Darstellung betrifft, deutlich hervor. Da die Verkündigung des Johannes keinen Hinweis, nicht einmal eine Anspielung auf die folgende Jesusgeschichte enthält – was besonders 1, 17 auffällt, wo Johannes als der Vorläufer Gottes selbst, nicht Jesu, hingestellt wird –, wird sie unabhängig ohne Rücksicht auf die Geschichte Jesu verfaßt, die Verkündigung Jesu aber entweder vom

---

[55] Hillmann in Jahrb. f. prot. Theol. 1891, 213ff; Harnack in ZNW 2 (1901) 53ff; Bultmann, Die Geschichte der syn. Trad. 321; Clemen 144f.

[56] Dibelius, Botschaft und Gesch. 9–13; ders., Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen [2]1933, 121.

[57] S. Hirsch, Die Vorstellung von einem weiblichen πνεῦμα ἅγιον im NT und in der ältesten christl. Literatur (Theol. Diss. Berlin 1926) 1–16.

[58] G. Erdmann, Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils vierte Ekloge (FRLANT, NF 30), 1932, 11f.

Verfasser einer palästinischen Grundschrift[59] oder von Lukas selbst[60] parallel nach der ersten gestaltet worden sein. In beiden finden sich folgende Stücke, und zwar in derselben Reihenfolge: das Erscheinen des Engels Gabriel (1, 11; 1, 26–28), das Erschrecken (1, 12; 1, 29), das beruhigende Wort (1, 13; 1,30), die Verheißung des Kindes und die Offenbarung des Namens (1, 13f; 1, 31), der Hinweis auf die heilsgeschichtliche Aufgabe (1, 15ff; 1, 32f), die Zeichenforderung bzw. das Bedenken (1, 18; 1, 34), das Beglaubigungszeichen (1, 20; 1, 36). Beide Darstellungen scheinen nach einem bestimmten Schema angelegt zu sein, und man kann schon daraus erkennen, daß für das Verständnis der Erzählungen auch der Anteil des Schriftstellers in Betracht gezogen werden muß. Das gilt auch für die Beurteilung der Marienfrage, weil auch sie, wie es scheint, zu den durch das Schema festgelegten Stücken gehört.

Beide Verkündigungsperikopen haben wiederum Entsprechungen in atl. Botschaften, Geburtsverheißungen (Isaaks Gen 17; 18 und Samsons Ri 13) und göttlichen Sendungen (des Moses Ex 3; 4 und des Gedeon Ri 6, 11–24). Audet hat, wie oben gezeigt[61], ein besonders enges literarisches Verhältnis zwischen Ri 6, 11–24 und Lk 1, 26–38 gesehen und auf eine direkte Abhängigkeit des Lukas vom atl Text wenigstens in der Anlage geschlossen. Muñoz Iglesias[62] hat alle diese Verkündigungen eingehend untersucht und miteinander verglichen und dabei festgestellt, daß sie alle bestimmte gleiche Elemente aufweisen und damit eine literarische Verwandtschaft miteinander, eine Anlage nach gleichem Schema erkennen lassen. Diese gleichen, wiederkehrenden Stücke sind: die Erscheinung Jahwes bzw. des Engels, die Furcht oder das Erschrecken, die Botschaft selbst, die Entgegnung von seiten des Empfängers, das beglaubigende Zeichen. Sie treten gewiß in den atl Texten nicht alle so ebenmäßig und klar hervor wie in den beiden besonders eng verwandten ntl Berichten[63], aber eine bestimmte

---

[59] J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, Regensburg ^{3}1955, 85f.; nach P. Winter (NT 1 [1956] 184–204) liegt 1, 26–38 eine Engelsbotschaft von der Geburt des Johannes an Elisabeth in hebr. Sprache zugrunde, die dann in eine Verheißung der Geburt Jesu an Maria – ebenfalls in hebr. Sprachgewande – umgeformt worden sei. Dabei hätte u. a. auch 34 seinen jetzigen Inhalt erhalten. Der dritte Evangelist hätte eine griech. Übersetzung mit geringeren Änderungen in sein Evangelium übernommen.

[60] Erdmann 9–14.

[61] s. o. S. 236f.

[62] EstBib 16 (1957) 329–382.

[63] Bei Abraham fehlt das Erschrecken, die Furcht, aber seine Ehrfurcht bekundet er, indem er auf sein Angesicht niederfällt (Gn 17, 3, vgl. jedoch 15, 1); die Furcht stellt sich Ri 6, 22f nicht schon bei der Erscheinung selbst ein, sondern erst, nachdem der Engel Jahwes wieder entschwunden ist und Gedeon sich der Begegnung mit ihm bewußt geworden ist. Die Entgegnung ist Bitte um ein

Regelmäßigkeit im Ablauf dieser Verkündigungen ist unverkennbar.

Es ist außerdem zu berücksichtigen, daß die Beschreibung dieser Vorgänge nicht im wortwörtlichen Sinne verstanden werden kann. Das Übernatürliche, Geheimnisvolle kann nicht adäquat dargestellt, sondern nur mit irdisch-menschlichen Kategorien veranschaulicht werden (vgl. 1 Kor 13, 12; 2 Kor 12, 2–4). Da sie uns aber nur durch die biblischen Beschreibungen zugänglich sind, so wird man, um zu einem besseren Verständnis des Ganzen zu gelangen, der schriftstellerischen Eigenart dieser Berichte besondere Sorgfalt zuwenden müssen.

Wenn sich in der Tradition der sog. Verkündigungen ein gewisses Schema herausgebildet hat, ist dies ein deutlicher Hinweis, daß sie an eine bestimmte Form gebunden sind, daß die Beschreibung der Vorgänge also nicht nur durch das dargestellte Ereignis, sondern auch durch eine die Tradition leitende Gesetzlichkeit bestimmt wird. Dies darf man bei der Beurteilung der jeweiligen Texte nicht außer acht lassen. Man wird also dementsprechend auch die Verkündigungsperikope Lk 1, 26ff nicht nur im Blick auf das, was sich im historischen Sinn mit Maria begab, zu befragen haben, sondern zugleich die in der Darstellung sich auswirkende traditionelle Form, darüber hinaus aber überhaupt die Eigenart des Schriftstellers und die den Text leitenden Tendenzen in Rechnung stellen müssen.

Muñoz Iglesias hat das der Perikope zugrunde liegende Schema aufgezeigt und auf dessen Bedeutung für die Erklärung hingewiesen. Zu den Elementen des Schemas gehört auch die Entgegnung Marias. Der Vergleich mit den anderen Verkündigungen führt ihn zu der Überzeugung, daß gerade in diesem Punkte hier wie in anderen Texten eine schriftstellerische Darstellungsform ihren Niederschlag gefunden hat. Die Entgegnung hat eine bestimmte Funktion. Sie zielt auf das theologische Hauptanliegen der Erzählung hin und dient dazu, es möglichst deutlich herauszustellen. Der Zentralgedanke des Berichts über die Botschaft 1, 26ff ist die jungfräuliche Geburt des Messias. Dieser ist in der Antwort des Engels auf das Bedenken Marias 1, 34 klar ausgesprochen und erfährt durch die vorbereitende Frage eine besondere Betonung. Der Sinn dieser Frage wird in diesem Fall einzig durch die

---

Beglaubigungszeichen (Gn 15, 8; Ri 6, 17; Lk 1, 18) oder auch Ausdruck des Unvermögens (Ex 3, 11; 4, 10; Ri 6, 15), des Zweifels am Erfolg (Ex 3, 13; 4, 1) oder an der Erfüllung der Verheißung (Gn 17, 17; 18, 12) oder Bitte um Verdeutlichung der Botschaft (Ri 13, 8. 12; Lk 1, 34).

Antwort bestimmt; denn sie ist ein literarisches Kunstmittel, um das Anliegen des Berichts zur Geltung zu bringen. Ihre Logik ist dabei nicht vom historischen Ereignis her als einer von Maria selbst erhobenen Frage, sondern allein von der schriftstellerischen Seite der Verkündigungsperikope her zu erfassen.

Muñoz Iglesias ist zu dieser Interpretation der Marienfrage durch den Vergleich mit anderen Verkündigungen gelangt, indem er die Bedeutung der ihnen eigenen schematischen Darstellung und des dazu gehörenden Elements der Entgegnung von seiten des Empfängers ins Licht gestellt hat. Man kann erwägen, ob sich diese sprachlichen Untersuchungen noch durch andere Beobachtungen, und zwar an lukanischen Texten selbst, ergänzen lassen. Wenn ja, dann könnte die Sinnbestimmung der Marienfrage vom Schriftstellerischen her noch eine breitere und sicherere Grundlage erhalten. Wir brauchen uns dabei nicht auf die lukanische Kindheitsgeschichte zu beschränken; denn wenn diese auch, wie allgemein anerkannt, nach Inhalt und Darstellungsform ein in sich geschlossenes Ganze bildet und sich durch die stark alttestamentliche Erzählungsweise von den übrigen Teilen des Evangeliums abhebt[64], so hat sie doch ihre heute vorliegende, letzte sprachliche Form durch den Evangelisten erhalten, wenn man von der unhaltbaren Theorie, daß Lk 1 und 2 nicht ursprünglich zum Text des Lukas gehört habe, absieht[65]. In der Beurteilung der Quellenverhältnisse gehen die Meinungen noch weit auseinander. Sie reichen von der Auffassung, die eine schriftliche aramäische oder hebräische Urform der Erzählung annimmt und in dem biblischen Text nicht viel mehr als eine von Lukas übernommene Übersetzung sieht, mit vielen unterschiedlichen Nuancierungen bis zu der Ansicht, daß erst Lukas die ganz oder teilweise aus mündlicher Überlieferung übernommenen Stoffe zu einer einheitlichen Erzählung verarbeitet habe[66]. Übereinstimmung herrscht heute wohl darin, daß Lukas zum mindesten Sprache und Stil seinem eigenen Empfinden angepaßt hat[67]. Gerade bei der Verkündigung 1, 26ff wird sein Anteil teilweise höher als in anderen Stücken veranschlagt[68]. Auf jeden Fall sind wir berechtigt, die schriftstellerische Eigenart des gesamten

---

[64] Schmid 84; F. Hauck, Das Evangelium des Lukas. Leipz. 1934, 22.
[65] Vgl. dazu Clemen 116.
[66] Zu diesem Problem E. Klostermann, Das Lukasevangelium, Tübingen ²1929, 4f; vgl. o. S. 240.
[67] Gaechter 29.
[68] Erdmann 9–11; Bultmann 321.

lukanischen Schrifttums zur Erhellung unseres Problems heranzuziehen.

Mit der Verkündigungsszene 1, 26ff hat in mancher Hinsicht die Vision des Petrus Apg 10, 9–16 eine gewisse Ähnlichkeit. Wie Maria so begegnet auch dem Petrus eine Erscheinung vom Himmel. Hier ist es ein Gefäß, das einem großen Linnen gleich vom geöffneten Himmel herabgelassen wird und in dem sich «alle vierfüßigen und kriechenden Tiere der Erde und die Vögel des Himmels» befinden. Wie an Maria die Botschaft des Engels, so ergeht an Petrus die Weisung der Stimme: «Auf, Petrus, schlachte und iß!» Auch Petrus entgegnete, nicht wie Maria mit einer Frage und deren Begründung, sondern mit einer Ablehnung und deren Begründung: «Keineswegs, Herr, denn niemals habe ich etwas Gemeines und Unreines gegessen!» Und darauf die Antwort der Stimme: «Was Gott für rein erklärt hat, erkläre du nicht für unrein!» Der dreimalige Vorgang von Aufforderung, Weigerung und Zurückweisung dieser Weigerung zeigt die Bedeutung dieser Szene. Wie die Begründung im Marienwort wird auch die im Petruswort von der Begebenheit her nicht verständlich; denn unter den Tieren befinden sich auch reine, und es wäre natürlich, die Aufforderung auf diese zu beziehen. Sinnvoll wäre das Wort des Petrus nur, wenn sich in dem Gefäß nur unreine Tiere befänden [69]. Wie das Bedenken Marias ist der Einwand des Petrus nur vom Literarischen her zu erklären. Lukas stellt sich als Geschichtsschreiber in den Dienst der Verkündigung. Den Bericht über die Bekehrung des Heiden Cornelius gestaltet er zu einem eindrucksvollen Beweis, daß Gott das Evangelium auch für die Heiden bestimmt hat und die Heidenmission der Kirche als Aufgabe stellt. Ein wichtiges Glied in diesem Beweisgang ist die Vision des Petrus. Durch sie wird die Aufnahme des Hauptmanns in die Kirche eingeleitet, die Reinerklärung der Heiden, welche die Heidenmission begründet und fordert, proklamiert [70], der Auftrag dazu erteilt. Das wird zunächst freilich nur verhüllt ausgesprochen im Zusammenhang mit dem visionären Bild, von Petrus aber aus dem weiteren Verlauf der Ereignisse und den besonderen Um-

---

[69] Vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1959, 293. 307; E. Jacquier (Les Actes des Apôtres, Paris 1926, z. St.) läßt den Schluß, es sei aus der Ablehnung des Petrus zu erkennen, daß das Gefäß nur unreine Tiere enthalten habe, nicht gelten. Wendt (Die Apostelgeschichte, Göttingen ^{9}1913, z. St.) denkt, Petrus habe das Wort als Aufforderung zu unterschiedslosem Essen verstanden. Aber dieses Verständnis liegt für einen gesetzestreuen Menschen keineswegs nahe, und daher wirkt diese Erklärung gesucht. Zur Deutung vgl. auch M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, Göttingen ^{3}1957, 98f.

[70] Vgl. Haenchen 293 z. V. 15.

ständen in diesem Sinne erkannt (10, 28. 47f). Der Dialog ist ganz auf das kerygmatische Ziel ausgerichtet, dem die Bekehrungsgeschichte dient. Unter diesem Gesichtspunkt wird die ablehnende Antwort des Petrus, so unverständlich und abwegig sie im Hinblick auf die Vision selbst sein mag, sinnvoll. Wie sie formuliert ist, provoziert sie gewissermaßen die grundsätzliche Erklärung Gottes, daß die Heiden für rein erklärt sind und daß damit die Schranke, die dem Evangelium auf dem Weg zu ihnen entgegensteht, beseitigt ist. Sie ist in ihrer Prägnanz geeignet, es ganz deutlich werden zu lassen, daß der Heilswille Gottes und sein Auftrag der Heidenmission an die Kirche auch gegenüber allen Bedenken und Widerständen der noch im Banne jüdischen Denkens stehenden Glieder der apostolischen Kirche besteht. Ihr Sinn erschließt sich an der zurückweisenden Antwort, die sie hervorruft. Dieser Befund läßt vermuten, daß hier die Hand des Schriftstellers am Werke ist. Er weiß, wahrscheinlich aus der ihm überkommenen Tradition[71], daß die Vision des Petrus in der Frage um das Für und Wider der Berechtigung der Heidenmission eine entscheidende Rolle gespielt hat, und gestaltet den Dialog ganz im Sinne des kerygmatischen Zeugnisses, dem er mit dem ganzen Bericht dienen will. So ist die Antwort des Petrus in derselben Weise zu erklären wie die Marienfrage.

Aber nicht nur die mit der Verkündigungsperikope inhaltlich und formal verwandten Stoffe sind für unsere Frage aufschlußreich, sondern die schriftstellerische Eigenart des Lukas überhaupt[72]. Lukas hält, wenn er Vergangenes erzählt, seinen Blick nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch auf die Gegenwart gerichtet. Er schreibt für seine Leser nicht nur, damit sie wissen, wie es war, sondern auch, damit sie erfahren und innewerden, was die Gegenwart verlangt. Er beschreibt die Vergangenheit im Lichte seiner und seiner Leser eigenen Probleme und legt in die Darstellung des Vergangenen seine eigene Auffassung über die Fragen hinein, welche die Kirche seiner Zeit bewegen. In dem, was in der Apostelgeschichte Petrus oder Paulus in ihren Predigten zu ihren jeweiligen Hörern sagen, hören die Leser auch das, was Lukas ihnen selbst sagen will. Die speziell lukanischen Gedankengänge

---

[71] Zum Problem der Quellen vgl. Dibelius 96–107; Haenchen 72–80. 305ff; R. Bultmann, Zur Frage nach den Quellen der Apg, in: New Testament Essays. Studies in memory of Th. W. Manson, ed. by A. J. B. Higgins, Manchester 1959, 68–80; J. Dupont, Les sources du Livre des Actes, Louvain-Paris 1960.

[72] Vgl. hierzu Dibelius 108–119; Haenchen 88–99; ders. in ZTK 52 (1955) 205–225.

ziehen sich wie Fäden durch sein Werk hindurch. Die besonderen theologischen Absichten des Verfassers bedingen es, daß er in der Schilderung der Zustände und Ereignisse manche Seiten verdeckt, andere wieder ganz hell ins Licht stellt. Das gilt sowohl für die Darstellung des Einzelnen wie der größeren Zusammenhänge, für die Apostelgeschichte vielleicht noch mehr als für das Evangelium, weil er sich hier stärker an die Jesusüberlieferung gebunden weiß. Die neueren Arbeiten über die Lukasschriften haben dies aufgewiesen.

Dazu ist die mehr technische Seite seiner Darstellungsweise zu beachten. Lukas ist ein lebendiger, anschaulicher Erzähler. Dies zeigt sich auch in seiner Vorliebe für die szenische Gestaltung. Er stellt in der Apg – von wenigen Sammelberichten und Übersichten abgesehen – dem Leser immer wieder einzelne geschlossene Bilder vor Augen, Menschen im lebendigen Miteinander und Gegeneinander, in Rede und Gegenrede, so den Kreis der Gläubigen um Petrus versammelt zur Wahl des Matthias (Apg 1, 15ff), die Pfingstgemeinde (2, 1ff), Petrus (3, 13ff; 4, 8ff u. ö.) und später Paulus (13, 16ff; 17, 22 u. ö.) als Prediger, die betende Gemeinde (4, 23ff), die Zwölf mit der Gemeinde bei der Wahl der Sieben (6, 1ff), Stephanus (6, 8ff), um nur ein paar Beispiele zu nennen. Die ganze Apostelgeschichte ist ein Mosaik von solchen Einzelbildern. Und die größeren Einheiten enthalten wiederum in sich oft eine ganze Reihe von Einzelszenen. Man denke nur an die Bekehrungsgeschichte des Hauptmanns Cornelius mit dem ständigen Wechsel des Schauplatzes (10, 1–11, 18) oder an die Mission des Paulus in Philippi (16, 11ff), in Korinth (18), in Ephesus (19).

Kennzeichnend für das schriftstellerische Verfahren des Verfassers der Apostelgeschichte ist auch die Art, wie er 1, 18f die näheren Umstände des Todes des Judas mitteilt. Petrus berichtet darüber in seiner Ansprache an die versammelten Brüder und bemerkt, daß dieses Ende des Verräters allen Bewohnern Jerusalems bekannt wurde, und, was besonders auffällt, er fügt hinzu, daß «jenes Grundstück in ihrer Sprache ‹Hakeldamach› genannt wurde, daß heißt: Blutacker (χωρίον αἵματος)», gibt also die griechische Übersetzung des aramäischen Namens. So kann er kurze Zeit nach dem Tode des Judas, zumal zu denen, deren Muttersprache aramäisch war, nicht gesprochen haben. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Lukas den Bericht über den Tod des Verräters, der ihm aus der Tradition bekannt war, dem Petrus in den Mund gelegt. Was Petrus sagt, ist nicht für seine Hörer, sondern für die griechi-

schen Leser der Apostelgeschichte bestimmt[73]. Ebenso werden es 2, 9 nicht die Glieder der Pfingstgemeinde gewesen sein, die einander die verschiedenen Völker- und Ländernamen zugerufen haben, wie es die Apostelgeschichte darstellt; vielmehr will Lukas die Leser wissen lassen, daß Vertreter aus all den genannten Völkern Zeuge des Geistempfanges waren und das Sprachenwunder erlebten. Was ein anderer vielleicht in seinen Bericht über das Ereignis aufnehmen würde, das läßt er hier die Beteiligten selbst sprechen. In beiden Fällen zieht er seinen Bericht in die dargestellte Szene selbst hinein und gestaltet ihn zu dramatischer Rede[74]. Diese Stellen zeigen aber auch, wie er mit einer gewissen Freiheit seine Berichte gestaltet, daß es ihm bei der Erzählung im einzelnen nicht so sehr auf eine gleichsam photographische oder protokollarische Genauigkeit ankommt als vielmehr auf eine lebendige und anschauliche Darstellung um der Leser willen, wobei ihm sein Erzählertalent und die ihm eigene Kraft zur kompositorischen und szenischen Gestaltung seines Stoffes zu Hilfe kommt.

Weil es Lk 1, 34 um die Sinnbestimmung einer Frage geht, sei im folgenden noch auf einige lukanische Texte aufmerksam gemacht, in denen wir es mit Fragen zu tun haben, und es wird zu prüfen sein, ob von dort aus auch einiges Licht auf die Marienfrage fällt.

Da ist der Dialog in der Bekehrungsgeschichte des äthiopischen Kämmerers Apg 8, 26–40, durch die Lukas seinen Lesern den Fortschritt der christlichen Mission vor Augen stellen will, zu nennen. Sicher wird er bei diesem Bericht aus der Tradition schöpfen. Aber darüber darf man seinen eigenen schriftstellerischen Anteil nicht übersehen. Er hat die Erzählung in sein Werk so eingeordnet, wie es seinem Plan (vgl. 1,8) entspricht, aber auch die Formulierung und Gestaltung im einzelnen wird auf ihn zurückgehen. Der Dialog 8, 30ff ist davon nicht ausgenommen. Dieser ist in seinem Aufbau und in der Form der Fragen und Antworten streng auf das Erzählungsziel der Perikope ausgerichtet. Nichts in ihm, was überschießt oder abweicht. Die Frage des Philippus V. 30 lenkt auf das Thema, die Belehrung über Christus, hin, die Antwort des Kämmerers, wiederum in der Form der Frage V. 31, kommt der Absicht des Philippus entgegen, und in seiner Frage V. 34 liegt die Aufforderung an Philippus zur Christusverkündigung auf der

---

[73] Vgl. hierzu Haenchen, Apostelgeschichte 125. 128; Wikenhauser (31) sieht in V. 18f eine Zwischenbemerkung des Lukas für seine Leser.

[74] Vgl. Haenchen in ZTK 52 (1955) 207 Anm. 1.

Grundlage des Schrifttextes. Diese dem Gespräch eigene Gerafftheit, Zielstrebigkeit und Folgerichtigkeit wird man auf das Konto des Schriftstellers Lukas setzen müssen, der im Blick auf seine Leser formuliert, denen er in lebensvoller, dramatisch gestalteter Darstellung von der Bekehrung des Kämmerers Kunde geben will. Deswegen müssen auch die Fragen vom Schriftsteller aus gesehen werden. Ihre prägnante, straffe Fassung dient der lebendigen und folgerichtigen Entfaltung des Bekehrungsberichts.

Überraschend und kaum erklärlich, vom Ereignis her gesehen, wirkt die Frage des Gefängniswärters Apg 16, 30. Vom mitternächtlichen Erdbeben aus dem Schlaf gerissen und beim Anblick der offenen Gefängnistüren völlig aus der Fassung, will er sich in der Meinung, die Gefangenen seien entflohen, das Leben nehmen. Paulus ruft ihm zu und hält ihn zurück. Der Wärter läßt sich ein Licht geben, geht hinein ins Gefängnis, fällt vor Paulus und Silas nieder, führt sie hinaus und fragt: «‹Ihr Herren, was muß ich tun, um gerettet zu werden (σωθῶ)?› Sie aber sagten: ‹Glaube an den Herrn Jesus, und du wirst gerettet werden (σωθήσῃ), du und dein Haus.› Darauf verkündigten sie ihm und allen Hausgenossen das Wort Gottes.» Die Frage des Wärters kommt unerwartet; aber es ist wirklich eine Frage nach dem ewigen Heil, nicht nur eine «unruhige Erwägung», was er tun solle, um allen möglichen üblen Folgen, die dieses Erlebnis über ihn bringen könnte, zu entgehen, also nicht nur ein Ausruf, «der gar keine Antwort erheischt», wie Zahn[75] meint. Man muß viele Voraussetzungen machen, will man sie psychologisch verständlich werden lassen[76], aber der Bericht weist darauf nicht hin, ein Zeichen, daß sie nicht psychologisch nachgerechnet werden will[77]. Lukas wird sie vielmehr dem Wärter in dieser Form in den Mund gelegt haben, um ihn als einen für die Verkündigung offenen Menschen zu kennzeichnen, der im Anschluß an dieses Ereignis für das Evangelium gewonnen wurde. Sie muß als literarisches Mittel gewertet werden, das dem Schriftsteller dazu verhilft, eine lebendige und zugleich erbauliche Schilderung der Mission in Philippi zu entwerfen.

Auch einige Stellen aus dem Evangelium verdienen erwähnt zu werden. Nicht aus der Situation der berichteten Handlung,

---

[75] Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas, [3 u. 4] Leipzig 1927, 580.

[76] Wikenhauser z. St.: «Das ganze Verhalten der beiden Missionare und das heftige Erdbeben, das unmittelbar auf die Einkerkerung folgte, hat auf ihn tiefen Eindruck gemacht. Er hat sicher gewußt, daß die beiden sich als von Gott gesandte Verkünder des ewigen Heiles für die Menschen ausgegeben haben – vielleicht hat er die Predigt des Paulus gehört –, und ist nun bereit, ihren Worten Glauben zu schenken.»

[77] Vgl. Haenchen, Apostelgeschichte 436f. 439f.

sondern von der Absicht des Erzählers her werden auch die beiden Fragen Lk 16, 5. 7 verständlich, die der Verwalter jedem der beiden Schuldner vorlegt: «Wieviel bist du meinem Herrn schuldig?» Da er als der Bevollmächtigte des Herrn die Stelle des Gläubigers einnimmt und die Schuldscheine in seinen Händen hat, können die Fragen nicht zu seiner eigenen Information gestellt sein. Darüber sind sich die Erklärer auch einig. Sie werden aber auch nicht den Zweck haben, die Schuldner zur Anerkennung ihrer Schuld zu bewegen [78], denn diese Bestätigung liegt ja im Schuldschein vor. Auch die Erklärung, daß dadurch dem Schuldner vielleicht «die Größe des ihm winkenden Vorteils zu Gemüte geführt werden» solle [79], befriedigt nicht. Vielmehr soll damit dem Leser die Situation verständlich gemacht werden. Durch die Einbeziehung der Angabe der vorliegenden Schuld in den Dialog wird die Erzählung lebendiger und anschaulicher [80].

In diesen Zusammenhang gehört wohl auch die Frage Lk 13, 23: «Es sprach aber einer zu ihm: ‹Herr, sind es wenige, die gerettet werden?› » Der Text fährt fort: «Er sprach zu ihnen: ‹Ringet darum, hineinzukommen durch die enge Tür; denn viele, sage ich, werden hineinzukommen suchen und es nicht vermögen.› » Die Frage hat bei Mt keine Parallele, hier schon deswegen nicht, weil das Wort von der engen Tür und dem breiten Weg ins Verderben innerhalb der Bergpredigt berichtet wird. Bei der Vorliebe des Lukas für szenische Gestaltung liegt es nahe anzunehmen, daß sie erst von ihm aus dem Jesuswort gebildet und jemand in den Mund gelegt ist, um den Ausspruch in eine lebensvolle dramatische Situation hineinzustellen.

Schwierig zu deuten ist die Jüngerfrage Lk 17, 37. Sie schließt sich an das Wort Jesu V. 35 an [81]: «Zwei Frauen werden zusammen mahlen, die eine wird mitgenommen, die andere aber zurückgelassen.» Darauf heißt es V. 37: «Da antworteten sie ihm: Wo, Herr? Er aber sprach zu ihnen: Wo das Aas ist, da sammeln sich auch die Adler.» Die beiden Jesusworte V. 35 und 37 stehen Mt 24, 40 und 28 getrennt voneinander. Schwerlich werden sie eine ursprüngliche Einheit sein. Setzt man dies aber voraus, bleibt sowohl die Frage wie die Antwort dunkel. Die Frage «wo?» scheint sich auf den Ort des Gerichts oder der Parusie Jesu zu beziehen. Aber

---

78 M.-J. Lagrange, Évangile selon S. Luc, Paris [8]1948, zu 16, 5; in etwa auch A. Loisy, L'évangile selon Luc, Paris 1924, 405.

79 Klostermann, Lukasevangelium zu 16, 5.

80 Schmid, Das Ev nach Lukas zu 16, 5; Loisy 405.

81 V. 36, der nur in wenigen westlichen und syrischen Textzeugen (darunter D) steht, ist offenbar ein aus Mt 24, 40 stammender Einschub.

darauf ist eigentlich schon V. 23f geantwortet[82]. Oder sollte nur nach dem Los derer, die «mitgenommen» werden, gefragt sein, etwa in dem Sinne: Wohin[83] mitgenommen oder wo versammelt? Diese Frage hält Lagrange[84] für natürlich, und es wäre nach ihm die Antwort zu erwarten: in das Gottesreich. Jesus antwortet bildhaft, wie es scheint, mit einem Sprichwort, ohne eigentlich auf die gestellte Frage einzugehen. Das Wort vom Aas und den Adlern veranschaulicht doch wohl die Sammlung aller Menschen dort, wo die Parusie Jesu stattfindet[85]. Alle Bemühungen der Kommentare um eine logische Verbindung zwischen V. 35, der Frage und der Antwort V. 37 wirken gekünstelt. Demgegenüber muß man es für wahrscheinlicher halten, daß es sich bei V. 35 und 37 um Einzelworte Jesu handelt. Das wird auch durch Mt, wo beide in anderem Zusammenhang stehen, nahegelegt. Lukas hat sich bemüht, eine Verbindung herzustellen, die freilich nur äußerlich ist. V. 35 ermöglicht zur Not die Frage nach dem «Wo?», diese wiederum ist aus V. 37 herausgelesen. Aber sie ist an V. 35 herangetragen, nicht eigentlich durch den Inhalt geboten; denn V. 35 verdeutlicht an einem Bilde die unerbittliche, scharfe Scheidung, die im Gericht vollzogen wird. Nur wenn man am Bilde haften bleibt, läßt sich allenfalls die Frage nach dem Ort stellen. Sie ist jedoch aus V. 37, wo der lokale Gesichtspunkt im Vordergrund steht, von Lukas gebildet und stellt nun eine Verbindung zwischen den beiden Aussprüchen her, die aber im rein Formalen bleibt. Die Darstellung wird dadurch zu einem Dialog gestaltet und lebendiger. So wird die Frage als schriftstellerische Übergangsformel noch am ehesten verständlich[86].

Als schriftstellerische Rahmenverse werden auch die drei Fragen in der Standespredigt des Täufers, und zwar der Volksscharen, der Zöllner und der Soldaten Lk 3, 10–13 zu betrachten sein. Schon die stereotype Form: «Was sollen wir tun (τί ποιήσωμεν)?» (vgl. Apg 2, 37) zeigt an, daß wir es mit schriftstellerischen Bildungen zu tun haben, zumal die Soldaten als letzte Gruppe sich von den anderen abheben und fragen: τί ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς; Das geschieht im Hinblick auf den Leser, der die Fragen der beiden anderen Gruppen soeben gelesen hat, verrät also die Hand des Schriftstellers. Dadurch wird im Leser die Vorstellung erweckt, als träten die einzelnen Stände nacheinander, so daß jeder Zeuge

---

82 Loysy 435.
83 Zu ποῦ in der Bedeutung von «wohin?» vgl. Blass-Debr. § 103.
84 467.
85 Lagrange 467 u. Évangile selon Matthieu, Paris ¹⁰1923, zu 24, 28.
86 Bultmann, Gesch. d. syn. Trad. 360.

der Predigt für die anderen ist, an den Täufer heran und empfingen die ihnen entsprechenden Weisungen. Die Standespredigt des Täufers ist Sonderüberlieferung des Lukas. Er wird sie schon als Predigt für die einzelnen Stände vorgefunden haben, so daß die Aufgliederung nicht durch ihn erfolgt ist. Aber die Fragen hat er aus dem Inhalt gebildet. Dadurch ist es ihm gelungen, die Standespredigt mit der vorausgehenden, aus Q stammenden Bußpredigt 3, 7–9 zu verbinden und ganz entsprechend seiner schriftstellerischen Eigenart das Ganze zu einer dramatischen Szene zu formen.

Auch die Frage Lk 12, 57: «Warum aber könnt ihr nicht von euch selbst beurteilen, was das Rechte ist?», die in den anderen Evangelien keine Parallele hat, wird als schriftstellerischer Übergangsvers anzusprechen sein. Lukas hat sie auf Grund der beiden gleichnisartigen Einzelsprüche 12, 54–56 und 58f (vgl. Mt 16, 2–3 und 5, 25f) geschaffen und diese damit zugleich miteinander verklammert[87].

Man kann noch darauf hinweisen, daß der Spruch Lk 12, 51: «Meint ihr, ich sei gekommen, auf Erden Frieden zu schaffen?» in die Form einer Frage gekleidet ist, während Mt 10, 34 als ausdrückliche Warnung ausgesprochen ist: «Glaubt nicht, ich sei gekommen ...» Ferner, wenn Lk 20, 13 im Gleichnis von den bösen Winzern der Herr des Weinbergs nach den Mißerfolgen der drei ersten Knechte mit sich selbst berät: «Was soll ich tun? Ich will meinen geliebten Sohn senden ...» gegenüber dem einfachen Bericht Mk 12, 6: «Er hatte noch einen, seinen geliebten Sohn; den sandte er als letzten zu ihnen» (ähnlich Mt 21, 37), macht sich wiederum die Redaktion des Lukas geltend, der durch diese szenische, dramatische Gestaltung eine lebendigere Darstellung erzielt.

Der Eigenart der lukanischen Diktion und Darstellungsweise muß die Exegese Rechnung tragen; denn sie können für das Verständnis mancher Texte von großer Bedeutung sein. Lukas ist ein lebendiger Erzähler, der stets seinen Blick auch auf die Leser gerichtet hat, denen seine Berichte gelten. Er berichtet gern so, daß er die Ereignisse szenisch gestaltet, Menschen in Aktion vorführt,

---

87 Bultmann 95; Klostermann z. St; Schmid z. St. Auch H. Schürmann (in NTS 6 [1960] 198) schreibt die Form κρίνετε V. 57 dem Lukas zu, meint aber, daß er die Frage wohl nicht gebildet habe, weil er sonst gern Fragen vermeide. Dazu ist zu bemerken, daß Lukas wohl an mehreren Stellen die markinischen Fragen (z. B. Mk 3, 33; 4, 13. 21. 38; 5, 35. 39; 8, 37; 9, 33; 14, 37. 61. 64) in seinen Paralleltext nicht übernimmt, teilweise aber wohl aus rein sachlichen Erwägungen heraus (z. B. Mk 4, 38; 14, 64) oder aus der Neigung zur Kürzung des Textes (vielleicht Mk 8, 37; 9, 33; 14, 37), ob aus Abneigung gegen die Frageform überhaupt, ist zweifelhaft, weil er sie anderseits an einigen Stellen (Lk 9, 9; 18, 36; 20, 13; 24, 5) gegenüber Mk einführt.

um die Leser dadurch näher an das Geschehen selbst heranzubringen und das, was er ihnen sagen will, eindringlicher zu machen. Diese Darstellung kommt auch seinen besonderen Absichten, die er mit den Berichten verbindet, der theologischen Belehrung und Erbauung entgegen. Ein Dialog etwa vermag in Darlegung und Erwiderung das theologisch Bedeutsame, auf dessen Mitteilung es ihm ankommt, besonders klar ins Licht zu stellen. Auch die Fragen, die dann ein Gesprächspartner stellt, müssen, wie es die Untersuchung gezeigt hat, mitunter als Stilmittel von der Absicht des Verfassers aus verständlich gemacht werden. Diese schriftstellerische Eigenart mag Lukas bei der Wiedergabe von Jesusworten, wo er sich stärker an die Tradition gebunden weiß, nicht in dem Maße zur Geltung bringen wie dort, wo er sich als Schriftsteller freier entfalten kann; aber sie tritt auch dort hervor.

Bei dieser Sachlage sind wir nun aber berechtigt, auch für die Marienfrage Lk 1, 34, die sich vom Ereignis her nicht befriedigend verständlich machen läßt, vom Standpunkt des Evangelisten her eine Erklärung zu suchen. Dazu sei nun folgendes gesagt: In der Verkündigungsperikope verkündigt der Engel Gabriel der Jungfrau Maria, daß Gott sie zur Mutter des Messias erwählt hat. Dieses Ereignis war dem Evangelisten aus der Tradition bekannt, wahrscheinlich lag ihm sogar darüber ein schriftlicher Bericht vor, den er als Grundlage für seine Erzählung im Evangelium verwerten konnte. Die Verkündigung macht es deutlich, daß schon die Kindheit Jesu messianischen Charakter hat, daß Jesus schon vor seiner Geburt für den Erlöserberuf bestimmt ist und von Anfang an unter der einzigartigen, wunderbaren Fürsorge Gottes steht. Aber die Tradition von der Verkündigung enthält nicht nur die Verheißung an Maria, daß sie Mutter des Messias werden soll, sondern auch, daß sie auf wunderbare Weise durch die Kraft des Hl. Geistes ohne Mitwirkung eines Mannes empfangen, also als Jungfrau gebären werde. Der hohen Würde der Person des Messias entspricht somit seine wunderbare Geburt. Ebenso wußte die Tradition, daß Maria diese Kunde in der Zeit ihrer Verlobung, also noch vor ihrer Heimführung durch Joseph, vom Engel erhalten hatte, schließlich daß Maria selbst ihr Jawort dazu gegeben hatte. Lukas, der zum Zweck der Abfassung seines Werkes der urchristlichen Überlieferung nachgegangen ist, ist auf dieses Zeugnis gestoßen und nimmt es in sein Evangelium auf. Es liegt ihm daran, seinen Lesern vor Augen zu stellen, nicht nur, daß Gott der Mutter die messianische Bestimmung des Kindes schon vor seiner Geburt mitgeteilt hat, sondern auch, daß diese selbst durch das

wunderbare Eingreifen des Gottesgeistes aus der jungfräulichen Mutter erfolgt ist. Auf diesen Punkt legt er wohl sogar das Hauptgewicht. Aus diesem Grunde hat er schon 1, 27 hervorgehoben, daß es eine Jungfrau war, zu welcher der Engel gesandt wurde. Wenn er auch ihre Verlobung mit Joseph erwähnt, will er daneben auch die Tatsache andeuten, daß sie nachher eine Ehe eingegangen ist. Der Hervorhebung der wunderbaren, jungfräulichen Geburt aus Hl. Geist dient auch die Frage Marias 1, 34. Lukas legt sie – wenigstens in dieser Form – der Jungfrau in den Mund, damit die Leser die Bedeutung dessen ganz erfassen, was V. 35 verheißen wird: «Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten.» Sie ist also mit Rücksicht auf die Leser gestellt und im Hinblick auf V. 35 formuliert, dient somit als Wegweiser zum vollen Verständnis der Engelsbotschaft. Es ist eine Frage nach dem «Wie» der Verwirklichung [88], nicht etwa eine rhetorische Verneinung, die in Form einer Frage die Verwirklichung in Abrede stellen will [89]; denn sie darf nicht vom Ereignis her als Ausdruck der seelischen Stimmung Marias verstanden werden und daher auch nicht zum Ausgangspunkt einer psychologischen Analyse der verlobten Jungfrau unter dem Eindruck der Verheißung ihrer Mutterschaft gemacht werden, vielmehr ist sie für den Evangelisten ein schriftstellerisches Mittel, um den Lesern recht deutlich werden zu lassen, daß die Empfängnis vom Hl. Geist die jungfräuliche Geburt bedingt und daß Maria tatsächlich den Messias als Jungfrau geboren hat. Dieses Verfahren entspricht zugleich seiner Neigung zu szenischer Gestaltung seiner Berichte sowie den Beobachtungen an anderen Stellen, daß er Fragen als Mittel zu lebensvoller Darstellung gebraucht. Es kommt hinzu, daß wir es hier mit einer Verkündigung zu tun haben, die, wie Muñoz Iglesias [90] gezeigt hat, ähnlich wie andere himmlische Botschaften

---

[88] Gaechter 98f. Weil es keine dubitative Frage ist, steht der Indikativ (ἔσται), nicht der Konjunktiv. Vgl. Radermacher 167; Blass-Debr. § 366.

[89] So Bauer in NT 2 (1958) 84 und MüTZ 9 (1958) 129, der nur wenige mit πῶς eingeleitete Fragesätze im NT als Fragen nach der Art und Weise anerkennt (1 Kor 15, 35; Röm 4, 10; Joh 9, 10. 19. 26, in etwa noch Mk 9, 12; Lk 10, 26), alle übrigen als rhetorische Fragen auffaßt, die eine Verneinung vertreten. Aber er geht darin zu weit. So ist seine Interpretation von Mt 22, 43: πῶς οὖν Δαυὶδ . . . καλεῖ αὐτὸν κύριον: «Es ist doch nicht möglich, daß ihn David Herr nennt» (NT 2 [1958] 83), nicht richtig; denn die Tatsache, daß David ihn im Geiste Herr nennt, wird durch das angeführte Psalmwort V. 44 ausdrücklich festgestellt und kann nicht verneint werden. Ebenso kann Apg 2, 8: πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν . . . nicht umschrieben werden: «es ist doch nicht möglich, daß wir sie jetzt jeder in seiner jeeigenen Muttersprache hören» (ebda.), wenn V. 6 gesagt ist, daß die Menge bestürzt war, «denn sie hörten sie ein jeder in seiner Sprache reden». In beiden Fällen wird nach einer Erklärung bzw. nach dem Wie der Verwirklichung gefragt.

[90] s. o. S. 241f.

nach einem bestimmten Schema verläuft, in dem die «Entgegnung» von seiten des Empfängers einen festen Platz hat. Ist Lukas in etwa diesem Schema in der Verkündigungsperikope gefolgt, dann hat er dieser «Entgegnung» die Form einer Frage gegeben.

(Abgeschlossen am 5. November 1960)

Kleinere Beiträge

ֵי.. as an absolute Plural Ending

Ever since the study of the Hebrew grammar began, grammarians have been puzzled that the preposition should «separate the word in construct from the following noun» (appearing between the סומך, nomen rectum, and the נסמך, nomen regens), or a construct «leaning» on a preposition with a suffix etc., in expressions such as:
הרי בגלבע (2 Sm 1, 21) – mountains in (the) Gilboa;
כשמחת בקציר (Is 9, 2) – the joy in harvest;
השבוני באהלים (Jdc 5, 11) – those who dwell in tents;
הולכי על דרך (Jdc 5, 10) – those who walk by the way;
יורדי אל אבני בור (Is 14, 19) – those who go down to the stones of pit;
כל חוסי בו (Ps 2, 12) – all those who take refuge in him;
משחרי לטרף (Job 24, 5) – those who seek diligently for food; and so on [1].

This phenomenon was named «construct before preposition», at it is to be found in most of the historical Hebrew grammars. However, the very term *construct* indicates that the noun (or the participle) in the construct state is linked to the following, so that the two (or more) words form together one inseparable unit with one main accent [2]. If any particle is inserted between the two, the construct state does not exist any more. There is no נסמך here, no סומך, and not one unit, but two; not הרי גלבע, Gilboa Mountains, but, to paraphrase, הרים בגלבע, mountains in (the) Gilboa; not שמחת קציר, harvest joy, but שמחה אשר בקציר, joy of the harvest (lit.: in the harvest), etc.

Why then do grammarians identify this type of phrase as «The Construct before a preposition»? Obviously, it is because of the so-called «Construct form» of the first element: הולכי, השבוני, שמחת, הרי etc.

But it is well known that the Construct Form was by no means especially coined for the construct state. The Construct Form is only the ancient structure of the noun, which was used both for the construct and the absolute [3], or a form with vowels shortened due to the shift of the accent to the nomen rectum.

---

[1] For fuller list see Kautzsch & Cowley, *Gesenius Hebrew Grammar*, 2nd Eng. ed. 1910, § 130.

[2] The Hebrew language terminology נסמך, סומך, סמיכות which expresses the idea of leaning, conveys even more clearly the very close relationship between the parts of such an inseparable unit.

[3] See Carl Brockelmann, *Grundriß der vergleichenden Grammatik der Semitischen Sprachen I*, Berlin 1908, 475 (§ 247).

Although in the historical Hebrew a separate form for the construct was already consolidated, in certain constructions there is no differentiation between the construct form and the absolute form even in Biblical Hebrew (and today's Hebrew as well), just as it was in the prehistorical Hebrew, for example, all the masculine Segholate nouns, nouns with middle י or ו, many monosyllabic nouns; feminine nouns with ת ending etc. [4].

In all such instances there is no special form for the construct. It is the position of the word in the sentence which determines whether it is absolute or construct.

It is obvious that also the noun with plural ending וֹת (both masculine and feminine) used to be equally vocalized, no matter whether they were absolute or construct. And indeed, in Arabic, for instance, no change of vocalization takes place in the construct, *banatu ʾlmaliki*, the king's daughters; it is only the word order, the case ending *i* of the nomen rectum, the lack of the article and the omission ot the nunation of the nomen regens which denote the genitive. As a matter of fact, the Old Testament has some remnants of vocalization which does not differentiate between Absolute and Construct (with the וֹת – plural ending) [5].

Nouns with the plural ending ִים *seem* not to follow this rule of equality of the forms of the Absolute and Construct (both in the historical and prehistorical language) for they have what is generally considered to be a special form for the Construct, ֵי (מלכים, as over against מלכי). However, if we suppose, as mentioned above, that some «Construct forms» are only ancient forms which were used in the past both for the Absolute and the Construct (and it was only their position in the sentence which determined their status), it is quite probable that the ending ֵי also is no more than an ancient plural ending which in the past was by no means exclusive for the Construct only.

The conventional plural endings וֹת and ים were by no means the only ways of expressing the idea of plurality. In ancient times other means were used for that purpose as, for example, the *collective nouns* [6]; the *broken plural* [7]; the ו - *ending* for masculine in the nominative case [8];

---

[4] So in the cognate dialectes: הכמת זאת (Meshaʿ Stone: 3); לרבת אתרת ימ (Ugaritic Lit. 49: I: 16); and indeed in the Bible we have remnants of feminine nouns ending with ת in the absolute, such as: אשת יפת תאר (Dt 21, 11) – a woman of beautiful countenance; והיה ביום מלחמת (1Sm 13, 22) – so it came to pass in the day of battle; פנת יקרת (Is 28, 16) – a costly corner stone, etc., and nouns with קטלת formation like: אדרת, גברת etc. See D a v i d Q i m h i, *Mikhlol.* § 45.

[5] Such as לממשלות בלילה (Ps 136, 9) – as dominions (or rulers) by night; מסגרות להם ומסגרות בין השלבים (3 Kg 7, 27) – they had panels, and there were panels between the ledges.

[6] Such as: דגת הים – the fishes of the sea; חית השדה – the beasts of the field; בהמת הארץ – the grass eating animals of the earth; עוף השמים – the fowls of the sky; סום פרעה – the horses of Pharaoh; צאן – small cattle; בקר – cattle, etc.

[7] Such as: עֲבֻדָּה – slaves; זכור – the males; כְּהֻנָּה – the priests; אֳנִי – ships, and the like. See J. B a r t h, *Nominalbildung*, Leipzig 1891, [2]1894, 419 (§ 263).

[8] A few remnants of which in the Old Testament are to be found in some *Ketiv* forms such as וקדשו (3 Kg 15, 5); נביאו (4 Kg 17, 13); רבו (Hos 8, 12), etc. See

the ִי - *ending* for the oblique cases [9] etc. And it seems that side by side with these forms, or as a derivation of some of them, there was also in existence an ַי, or ָי ending to denote plurality [10].

Remnants of the ָי ending, which is to be taken as plural ending, are: וקרע לו חלוני [11] (Jer 22, 14) – and cuts him out windows; על כל אצילי ידי (Ez 13, 18) – upon all elbows (or armpits); ושרי בישׂשכר (Jdc 5, 15) – princes of Issachar (so LXX), and perhaps also וחשופי (Is 20, 4) – and uncovered, הרי (Zach 14, 5) – mountains; חוזי (2 Chr 33, 19) – seers; עושי [12] (Job 35, 10), and most probably the divine name אדני, which is to be taken as such plural of majesty [13].

It seems that through a contraction of *ay* also the ending *ey* [14] was formed to denote the plural, both in the absolute and construct. This ending is common in Aramaic dialects. It prevails, for instance, in Eastern Aramaic [15]. And this is the case also in the Onkelos translation: יממי (Gn 1, 10) – days; נשמתא דחיי (Gn 2, 7) – breath of life (plural).

The same usage occurs in the prayer for Yom Kippur Eve, dated back in the Geonim period: כל נדרי וקונמי וכנויי וקנוסי וגו׳ – The Hebrew translation of which runs as follows [16]: כל נדרים ואסרים ושבועות וקיומין וחרמין וגו׳ – all vows, oaths, pledges, etc. (absolute plurals!).

Now if the ending ֵי for plural absolute exists in some dialects of a North-Western Semitic language, it is most probable that it existed also in the dialects of Canaanite, which belongs to the same branch of languages. And indeed, we find this ancient plural in the Old Testament: ויעש לבית חלוֵני שקופים אטומים (3 Kg 6, 4) – and he made for the house windows, etc. where חלוֵני is just like חלוָני, plural absolute, as proved by the adjectives which follow. It seems that this is the case with

---

H a r Z a h a v , *Grammar of the Hebrew Language* (Heb.), Tel-Aviv 1953, v. 3 § 9: 17.

[9] Remnants of which in the Old Testament are: מני (Ps 45, 9) = מנים musical instruments; עמי (Ps 144, 2; Lam 3, 14) = עמים – peoples, and the like. See Q i m h i , loc. cit.; and H a r Z a h a v , op. cit. v. 4, 208.

[10] Q i m h i , ibid.

[11] K. H. G r a f , *Der Prophet Jeremia*, Leipzig 1862, 292.

[12] C. B r o c k e l m a n n , *Hebr. Syntax*, Neukirchen 1956, § 19c.

[13] The usual explanation for this form is that it is a plural of grandeur with the first person singular possessive suffix, אדני – my lord(s), after the pattern of other nouns with possessive suffix which lost the possessive significance and became proper nouns, such as רבי – my great-one, my teacher; מרי – my master, and in the other languages with possessive prefix Madam – lady, Monsieur – mister etc. However, this hypothesis is doubted even by its advocates (e. g. Cassuto, value אלהים, Enc. Bib. 1 p. 311), and in the light of other – ay ending for plural, it is quite possible that the archaic plural ending became exclusive for the divine אדני (for grandeur), as over against the usual plural (of grandeur) אדנים for a flesh-and-blood lord; אדנים קשה (Is 19, 4) – cruel lord; ואם אדנים אני (Mal 1, 6) – and if I am a lord (God speaks as if human). It is most probable that אדני is simply אדנים, אדון with the plural of grandeur, just like תרפים, בעלים, אלהים.

[14] See B a r t h , *ZDMG* 1904; also M. B. S c h n e i d e r , *Development of the Hebrew Language* (Heb.), Wilna 1923, § 82: 11; § 31.

[15] See I. K., value *Aramaic*, Enc. Bib. vol. 1.

[16] Amram Gaon's Prayer Book, p. 47.

לבד מאנשי התרים (3 Kg 10, 15) – beside the traveling tradesmen, which is not a «Construct before adjective» [17], but indeed it is just a plural absolute with ֵי ending just like האנשים התרים - traveling tradesmen, and so is קנצי למלים (Job 18, 2) – (no matter what the meaning of קנצי is, it is obvious that it is an absolute form). Other absolutes with ֵי ending are: בני (Gn 50, 23) (so LXX) - children; ימי (Lv 13, 46) – days; נטעי (Is 17, 10) – plants; אדירי (Ps 16, 3) – excellent (?); מלאכי (Ps 78, 49) – angels.

Now to return to the «Construct before a preposition» which is usual especially in the poetical language. It is well known that elevated style prefers archaic forms. It is little wonder, then, that the eloquent writers chose for their purposes an ancient plural form with the ֵי ending [18].

In the light of all that was said above, which establishes the existence of the ֵי ending for the absolute plural in Biblical Hebrew, it is quite obvious that:

הרי בגלבע	is simply	הרים בגלבע;
כשמחת בקציר	" "	כשמחה בקציר;
השכוני באהלים	" "	השכונים באהלים;
משכימי בבקר	" "	משכימים בבקר;
מאחרי בנשף	" "	מאחרים בנשף;
משליכי ביאור חכה	" "	משליכים ביאור חכה;
עוברי בעמק הבכא	" "	עוברים בעמק הבכא;
יושבי בארץ צלמות	" "	יושבים בארץ צלמות; etc.

The ֵי ending is then a regular, though archaic, plural ending, and is by no means exclusive for the Construct, as conventional grammars have it [19].

Philadelphia, 1960. Svi Rin.

---

[17] M. H. Segal, Commentary to the OT (Heb.).

[18] Although grammarians realize the true meaning of expressions having «Construct before preposition», they all take them as having Construct form: See for instance Gesenius, loc. cit.; H. Ewald, *Syntax of the Hebrew Language*, Edinburgh 1879, 156; F. W. M. Phillippi, *Status Constructus*, Weimar 1871, 11. 57; C. Brockelmann, Grundriß II, 232; Schneider, loc. cit.; David Yelin, *Grammar of the Hebrew Language* (Heb.), Jerusalem 1942, § 39, and others.

[19] It seems that even after the plural ending ִים replaced the ancient ending ֵי, and the latter became almost exclusive for the Construct, the old habit of juxtaposing two nouns without a distinctive form to show the Construct relationship was sometimes continued, even with the new plural ending. Remnants of such formations are the following: The construct state in dual, which does not cause change of ending: ככרים כסף (4 Kg 23, 5) – two talents of silver; במצלתים נחשת (1 Chr 15, 19) – (two) cymbals of brass, מים ברכים (Ez 47, 4) – waters that were to the knees, which is, of course, the same as מי ברכים, in the Construct, as it is quite obvious from the expressions מי אפסים, waters that were to the ankles; and מי מתנים – waters that were to the loins, which comes with it at the same breath. (It is, then, by no means an apposition as Gesenius main-

«*ḥesed ʾēl*» in Psalm 52 (51), 3

BH gibt dem Vers die Note «*vs crrp*» und bringt dementsprechend verschiedene Verbesserungsvorschläge. Das gleiche Urteil findet sich in fast allen Psalmenkommentaren. Es seien beispielshalber nur zwei angeführt. Castellino[1] meint: «*ḥesed ʾēl* (grazia di Dio) è certamente errato». Kraus[2] stellt fest: «Der ganze Vers ist in seinem vorliegenden Textbild verzerrt». Um einen verständlichen Sinn zu bekommen, greifen beide Autoren auf den syrischen Text zurück, der die ursprüngliche Wortfolge *ʾel ḥesed* oder *ʾel ḥasîd* bewahrt haben soll. Demnach wäre *ʾl* Präposition zu *ḤSD*[3]. Kraus übersetzt daher: «Was rühmst du dich der Bosheit, Mann, *gegen den Frommen?*» Castellino nimmt darüber hinaus ein ursprüngliches *loʾ* statt *ʾel* an und übersetzt: «Come ti vanti del male, o prepotente *senza pietà!*»

Mir will nun scheinen, daß der hebräische Konsonantentext vollkommen in Ordnung ist und daher keiner Konjekturen im genannten Ausmaß bedarf. Das Mißverständnis ging von der falschen Vokalisierung des Wortes *ḤSD* aus. Die Lesung *ḥesed* drängte sich als naheliegend auf, da es sich um ein geläufiges biblisches Leitwort handelt. Dabei übersah man, daß *ḤSD* eine zweite Wurzel in der Bedeutung «beschimpfen (insult)» zugrunde liegen kann[4]. In dieser Art ist es im Syrischen häufig belegt. Gesenius[5] vermutet daher, *ḤSD* in der Bedeutung «beschimpfen» sei im Hebräischen ein Aramaismus. Ob nun eine ursprünglich hebräische oder eine aramäisch beeinflußte Wurzel vorliegt, ist für unsere Untersuchung von wenig Belang. Aramaismen sind in den Psalmen keine Seltenheit. Feststeht, daß *ḤSD* «beschimpfen» bedeuten kann[6].

Nun hat M. Dahood darauf hingewiesen, daß im Ugaritischen der absolute Infinitiv vielfach im finiten Sinn gebraucht wird, vor allem, um

---

tains, § 131); and so אמרים אמת (Prv 22, 21) = אמרי אמת – words of truth; הנחלים ארנון (Nm 21, 14) – the valleys of Arnon (the article as in המזבח נחשת); אדירים עם (Jdc 5, 13) = אדירי עם – the nobles (or the mighty ones) of the people, (and there is no need of taking the final ם as an enclitic ם). Qimhi (op. cit) had already noted this phenomenon, and we should just add that the same is to be found in Ugaritic: *sswm mrkbt* (Krt 56) chariot horses; *ṯkmm ḥmt* (Krt 75) the shoulders of the wall, etc. It seems also that at least in part of the situations named by grammarians «Construct before the finite verb», the «construct» may not be construct at all, but rather an ancient form of the noun, singular or plural: תחלת דבר (Hos 1, 2) = תחילה דבר – spoke at first; יתרת עשה (Jer 48, 36) = יתרה (אשר) עשה – the abundance that he had gotten, (with omission of relative particle as usual in elevated language); כל ימי התהלכנו (1 Sm 25, 15) = כל ימים (אשר) התהלכנו – all the days we went with them; קרית חנה דוד (Is 29, 1) = קריה (בה) חנה דוד – the city where David encamped; and the like. This phenomenon, however, calls for further study.

[1] D. G. Castellino, Libro dei Salmi, 1955, 740 (Garofalo-Bibel).

[2] H.-J. Kraus, Psalmen, 1. Teilband 1960, 392 (Neukirchener Kommentar).

[3] In der Pešiṭa mit «*ʿal mḥasjā* = gegen den Frommen» übersetzt.

[4] Koehler-Baumgartner, LexVT, zur Stelle.

[5] W. Gesenius, Hebr.-Aram. Handwörterbuch, zur Stelle.

[6] Das Vorliegen einer doppelten Wurzel und ihre arabischen Entsprechungen wurden neuestens untersucht in: Charisteria Joh. Köpp (Uppsala 1955). Der Artikel ist mir leider nicht zugänglich. Darauf verwiesen in Bibl 41 (1960), Elenchus Bibliographicus Nr. 2684.

einen angefangenen Gedanken weiterzuführen. Aufgrund dieser Erkenntnis konnte er verschiedene Psalmstellen klären[7]. M.E. liegt in Ps 52, 3 ein weiterer Fall eines absoluten Infinitivs vor. Wenn man daher statt *ḥesed ʾēl* (Gnade Gottes) den Infinitiv Piʿel *ḥassēd ʾēl* («Gott beschimpfen») liest, klärt sich Sinn und Zusammenhang des Verses. Diese Lesart wird auch durch den Parallelismus membrorum *tithallēl* (rühmen, laut reden) und *ḥassēd* (beschimpfen) empfohlen. Ich lese und übersetze daher:

mah-tithallēl beräʿāh haggibbôr,
ḥassēd ʾēl kol-hajjôm!
Was rühmst du dich deiner Bosheit, Gewaltmensch[8],
beschimpfest Gott den ganzen Tag?

Ähnlich wie in Vers 7 läge auch in Vers 3 ein Doppeldreier vor, während sonst das Metrum 3 + 2 dominiert. Ein Wechsel des Versmaßes wäre nichts Außergewöhnliches. Daß die Pešiṭa trotz der im Syrischen geläufigen Verwendung von *ḥassēd, ḥisdā,* «beschimpfen, Schande», von dieser Bedeutung abwich, beweist, daß wir es mit einer alten Verlesung zu tun haben. Unter den alten Psalmenübersetzungen hat nur das Psalmentargum[9] den Ausdruck *ḤSD ʾL* in der Deutung *ḥisdā deʾelāhā* übernommen und so einen Gegenbegriff zum ersten Versteil erzielt: «Was rühmst du dich mit böser Zunge, zu vergießen unschuldig Blut, wo die Gnade Gottes (doch) den ganzen Tag (währt)?» LXX und Vg übersetzen *ʾēl* überhaupt nicht. Es wurde überzählig, nachdem man einmal *ḥsd* als Genitiv zu *gibbôr* bezogen und damit den Sinn des Satzes verloren hatte. Daß aber dann *GBWR ḤSD* in der LXX mit ὁ δυνατὸς ἀνομίαν und in der Vg mit *potens in iniquitate* übersetzt wird, setzt voraus, daß das Wissen um die negative Bedeutung dieser Wurzel noch vorhanden war; denn im ganzen Satz bleibt kein anderes Wort, das man als Äquivalent zu ἀνομία und *iniquitas* postulieren könnte als eben *ḤSD*.

Somit wäre die Geschichte des masoretischen Textes und seiner Übersetzungen ziemlich durchsichtig: a) Im Urtext stand der absolute Infinitiv *ḥassēd,* beschimpfen. – b) Nachdem mit dem Wandel des hebräischen Sprachempfindens das Verständnis für diese Verbal-Konstruktion verloren gegangen war, lasen Targum und Masorah *ḤSD* als Nomen (*ḥesed, ḥisdā,* Gnade), die Pešiṭa als Adjektiv (*ḥasîd, mḥasja,* fromm); LXX und Vg verbanden es mit *gibbôr* und eliminierten *ʾēl.* – c) Die so entstandenen alten Übersetzungen geben sich als Versuch, den einmal zerstörten Urtext je nach Verständnis sinnvoll wiederzugeben. Kein Wunder, daß Erweiterungen (PssTg), Umstellungen (Pešiṭa) und Auslassungen (LXX, Vg) Platz greifen mußten.

Die vom Ugaritischen her angeregte neue Einsicht in die hebräische Syntax könnte demnach, wenn mein Vorschlag als richtig erfunden wird, auch zum richtigen Verständnis dieser zerdeuteten Psalmstelle mithelfen.

Mautern, 25. November 1960. Claus Schedl.

---

[7] Z. B. Ps 42, 2: *keʾajjelet ʿarog;* Ps 49, 4: *wehagôt libbi;* Ps 74, 11: *kallēh;* Ps 103, 14: *zakor;* (Bibl 37 [1956] 290–291).
[8] *gibbôr* im negativen Sinn auch in Gn 10, 8 von Nimrud ausgesagt.
[9] Lond. Polyglotte Tom. III Pars 1, 167.

Das hebräische Verbum GMR

Das Verbum *GMR* hat den Erklärungsversuchen bisher erheblichen Widerstand geleistet, was in erster Linie auf das geringe und nur auf die Psalmen beschränkte Vorkommen zurückzuführen ist[1]. Drei[2] der fünf Stellen sind von M. Dahood vor Jahren neu interpretiert worden[3]. Da er auf die restlichen zwei Stellen keinen Bezug nimmt, ergibt sich von selbst die Frage, ob sich nicht auch diese Stellen unter die vorgeschlagene Bedeutung einreihen lassen. Von vornherein ist es ja zu erwarten, daß alle fünf Stellen ungefähr dieselbe Bedeutung haben, da der Kontext und die Gattung der Texte dieselben sind. Von einem Vergleich mit dem hebr. Verbum *GML* oder arab. Parallelen[4] wird abgesehen und an deren Stelle das Akkadische beigezogen.

Da das Assyrian Dictionary die verschiedenen Bedeutungen von *gamāru* anführt, ist es nicht notwendig, hier einzelne Belegstellen vorzuführen[5]. Die dort besprochenen Belege zeigen, daß die Bedeutung «zuende bringen» je nach dem Kontext ausgelegt werden muß und sich dabei ergibt, daß z. B. für den Grundstamm die folgenden Bedeutungen zu ermitteln sind: to bring to an end, i. e., a) to annihilate, b) to use up, c) to spend, d) to settle, e) to encompass, to control, to possess in full, f) to finish. Das hebr. *GMR* scheint nun ein genauer Parallelfall zu diesem akkadischen *gamāru* zu sein[6].

Ps 7, 10: H.-J. Kraus übersetzt: «Ein Ende finde die Bosheit der Frevler, doch den Gerechten richte auf!»[7] Er nimmt also wie viele vor ihm an, das Verbum sei hier intransitiv zu fassen und die masoretische Auffassung abzulehnen. Auf welche Gründe kann sich diese Interpretation stützen? Die Beweisführung Baethgens, die intransitive Fassung sei im V. 10 natürlicher, ist kaum überzeugend[8].

Der Psalm ist ein Aufschrei und ein Ruf um Gottes Hilfe und eine Aufforderung an den Herrn, den Feinden ein elendes Ende zu bereiten[9]. Wenn der Beter deshalb an den Flehruf «Richte mich, Jahwe, nach meiner Gerechtigkeit und nach meiner Unschuld!» (V. 9) den Wunsch knüpft: *gmr-nʾ*[10] *rʿ*[11] *ršʿym wtkwnn ṣdyq* = «Vernichte die Bosheit der Sünder und festige[12] den Gerechten», dann bittet er um ein sehr handgreifliches Vernichten seiner Gegner durch Gott.

---

1 Ps 7, 10; 12, 2; 57, 3; 77, 9; 138, 8.

2 Ps 7, 10; 57, 3; 138, 8.

3 M. Dahood, The root GMR in the Psalms: Theological Studies 14 (1953) 595–597.

4 Vgl. Dahood, 595.

5 The Assyrian Dictionary V, Chicago 1956, 25 (CAD).

6 Es muß natürlich vor Augen gehalten werden, daß eine einfache etymologische Verknüpfung nicht genügt, um die Zusammengehörigkeit der beiden Wurzeln zu erweisen. Der Kontext der Psalmen rechtfertigt jedoch dieses in unserem Falle. Vgl. W. von Soden: Orientalia 28 (1959) 29.

7 H.-J. Kraus, Psalmen, Neukirchen 1958, 53f.

8 F. Baethgen, Die Psalmen, Göttingen 1904, 18.

9 Dahood, 595; Kraus, 60.

10 Dahood, 595, faßt das Yod vor *gmr* als Dittographie; so erhalten wir zwei parallele Imperative.

11 Kraus, 54.

12 Vgl. Ps 37, 23–24.

Ps 12, 2: Der allgemeine Sinn der ersten und zweiten Vershälfte ist insoweit klar, als vom Verschwinden des Gerechten gesprochen wird. Wenn wir das Verbum transitiv fassen, haben wir in *gāmar* hier einen Stativ zu sehen und einen genauen Parallelfall zu Ps 77, 9. Der bedrängte Psalmist klagt also: «Hilf, Jahwe, denn der Fromme wird zugrunde gerichtet»[13].

Ps 57, 3: Dasselbe Motiv wie vorher – der Bedrohte fleht um die Vernichtung der Feinde und ruft vertrauensvoll seinen Gott an: *ʾqrʾ lʾlhym ʿlywn lʾl gmr*[14] *ʿly*[15] – «Ich schreie zu Jahwe[16], dem Höchsten, zu Gott, der machtvoll[17] für mich eintritt»[18].

Ps 77, 9: Der Beter dieses Psalms gibt seiner Qual in bangen Fragen Ausdruck: «Ist seine Huld für immer zu Ende, geht sie für alle Zeiten zu Ende?» (*gmr ldr wdr*)[19].

Ps 138, 8: Der Sänger preist wiederum das Walten Gottes, das ihn selbst den ärgsten Feinden entreißen kann, so daß er von Jahwe rühmt: *yhwh ygmr bʿdy yhwh ḥsdk lʿwlm* – «Jahwe tritt siegreich für mich ein[20]; Jahwe, deine Huld währt immer.»

Zusammenfassend ist also zu sagen: 1) Es besteht kein Grund zur Annahme, das Verbum *GMR* sei teilweise transitiv, teilweise intransitiv zu fassen. 2) Das Akkadische und Hebräische stimmen überein und Vergleiche mit *GML* oder gar arab. Zeitwörtern sind nicht notwendig[21]. 3) Da *GMR* nur in der Poesie der Psalmen vorkommt, dürfte es ein Überbleibsel aus früheren Zeiten darstellen, das sich nur auf dem Wege der altertümlichen Formulierungen dieser Poesie in spätere Zeiten durchretten konnte. 4) Die stativischen Formen sind gleichfalls ein Beweis

---

[13] Kraus, 93.

[14] Vgl. CAD V, 34 gāmiru 2a, 3; I. J. Gelb, Old Akkadian Inscriptions in Chicago Natural History Museum, Chicago 1955, 235; zu Os 1, 3 vgl. H. W. Wolff, Hosea, Neukirchener Komm., 17, der Gomer als Danknamen versteht, «der ausspricht, daß unter Jahwes (oder Baals?) Walten die Geburt glücklich vollendet wurde (Jahwe-Baal «hat vollführt»)»; vgl. ugarit. *ᵐga-mi-rad-du;* C. Gordon, Ugaritic Manual III, n. 418.

[15] Dahood, 596: «to the avenging God ʿElî (Most Exalted One)»; wegen Ps 138, 8 wird die herkömmliche Interpretation vorgezogen.

[16] Vgl. Kraus, 411.

[17] Vgl. CAD V, 34 gamīrūtu; Jahwe soll siegreich, machtvoll dem Gegner entgegentreten.

[18] BDB 170: Ps 57, 3; 138, 8 transitiv.

[19] Vgl. Kraus, 530. Ohne die Frage des *ʾmr* lösen zu können, wird die oben gegebene Lesung vorgeschlagen. Daß sich die Frage auch auf den zweiten Versteil bezieht, steht außer Frage; *ḥsd* ist dann, ohne wiederholt zu werden, auch das Objekt von *gāmar*. Das der Form *gāmar* vorangehende *ʾāpes* ist die stärkste Stütze für eine stativische Interpretation von *gāmar*. Vgl. Beer-Meyer, Hebräische Grammatik II, Berlin 1955, § 68, 1a; B. Kienast, Das Punktualthema **japrus* und seine Modi: Or 29 (1960) 162 n. 2: «Im Gegensatz zum Äthiopischen, Aramäischen und Arabischen, wo das Pf.-Prt. die einzige Form für die Vergangenheit ist, steht das Pf.-Prt. im Hebräischen in Konkurrenz mit dem Punktualthema. Dabei zeigt sich die alte stativische Funktion des Pf.-Prt. noch in den Fällen, in denen es einen Zustand beschreibt.» Der Stativ beschreibt hier den Vorgang (Beer-Meyer, § 68, 1a) und Zustand des Vernichtet-werdens. Vgl. Mi 7, 2; Is 57, 1.

[20] Vgl. Ps 57, 3.

[21] Dahood, 595; diese Interpretation wird auch den ugarit. Stellen besser gerecht, vgl. Gordon UM III, n. 418; vgl. Text 137: 45–46; Ps 7, 9–10, Parallelismus *ṯpṭ / špṭ – gmr*.

für das hohe Alter. 5) Das hohe Alter wiederum rechtfertigt die vergleichsweise Herbeiziehung des Akkadischen. Ein Beweis mehr, daß nicht nur die biblischen Bücher, sondern auch deren kleinste Bausteine eine lange und wechselvolle Geschichte hinter sich haben und die sich stets wiederholende Geschichte ein fortwährendes Neuschaffen und Vergessen ist.

Z. Z. Chicago, 4. Juni 1960. Oswald Loretz.

«In den letzten Tagen» (Apg 2, 17a)

In Apg 2, 17a («Und es wird sein in den letzten Tagen, spricht Gott») lesen der Cod. Vaticanus und die sahidische Übersetzung μετὰ ταῦτα statt ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (so die übrigen Textzeugen wie S, A, C, D). E. Haenchen gibt in seinem großen, mit bedeutsamen formgeschichtlichen Überlegungen, aber wenig Theologie befrachteten Kommentar zur Apostelgeschichte (H. A. W. Meyers Kommentar, Göttingen [12]1959) dieser LA μετὰ ταῦτα den Vorzug, vor allem aus theologischen Gründen: «Nach der lukanischen Theologie bricht mit der Geistausgießung noch nicht die Endzeit an!» (vgl. z. St.). «. . . der Ersatz von μετὰ ταῦτα . . . durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις . . . (ist) eine – im Sinn des Lukas – unglückliche Änderung»[1]. H. Conzelmann läßt die Frage offen: «Oder ist act 2, 17 überhaupt die Lesart μετὰ ταῦτα (B sa) ursprünglich? . . . Dann ist das Lukanische Geschichtsverständnis klar ausgesprochen, wie Haenchen mit Recht betont»[2].

Gegen die textkritische Entscheidung Haenchens und ihre Begründung aus der «lukanischen Theologie» erheben sich jedoch große Bedenken:

1. Die wenig bezeugte LA μετὰ ταῦτα in Apg 2, 17a erklärt sich ohne Weiteres als sekundäre, wörtliche Angleichung an den Joel-Text der Septuaginta, der μετὰ ταῦτα hat.

2. Aus der LA μετὰ ταῦτα läßt sich keineswegs entnehmen, daß für den Verfasser der Apg die Endzeit noch nicht mit der Geistausgießung anzubrechen beginnt[3]. Worauf bezieht sich ταῦτα? Doch eindeutig auf die Zeit, da der Geist noch nicht ausgegossen war, *also auf die Zeit der Verheißung*. Die Geistausgießung selbst ist die Erfüllung der Joel-Verheißung. Es kann also aus der LA μετὰ ταῦτα nicht entnommen werden, daß im Sinne des Lukas mit der Geistausgießung die Endzeit noch nicht angebrochen sei.

Der Joel-Text der Septuaginta wird in der Pfingstpredigt des Petrus mit kleinen, interpretierenden Abänderungen und Zusätzen zitiert. Dabei bleibt aber die Struktur der Joel-Verheißung unversehrt erhalten:

---

[1] *Ders.*, Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte: ZTK 51 (1954) 162.

[2] Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen [3]1960, S. 87, Anm. 2.

[3] Auch im Buch Joel selbst ist μετὰ ταῦτα eschatologisch verstanden. «Das allgemeine ›Darnach‹ weist in die Endzeit» (F. Nötscher, Echterbibel, z. St.).

a) In den letzten Tagen erfolgt die Geistausgießung über alles Fleisch, deren Hauptfolge das prophetische Reden der Geistbegabten ist (Joel 3, 1f = Apg 2, 17f).

b) Kosmische Vorzeichen kündigen den «Tag des Herrn» an (Joel 3, 3. 4a = Apg 2, 19. 20a).

c) Dann bricht «der Tag des Herrn» selbst an (Joel 3, 4b = Apg 2, 20b).

d) Wer rechtzeitig den Namen des Herrn anruft, kann aus dem mit dem «Tag des Herrn» verbundenen Gericht errettet werden (Joel 3, 5 = Apg 2, 21).

Von der Verheißung des Propheten haben sich nach der Pfingstpredigt des Petrus die ersten beiden Punkte (a und b) schon erfüllt und zwar im Pfingstereignis selbst und in der Glossolalie der Apostel[4]. Was noch aussteht, ist «der große und offenbare Tag des Herrn» (vgl. πρὶν ἐλθεῖν . . .), christlich gesprochen: die Parusie Jesu. Um diesen «Tag» zu bestehen, muß rechtzeitig der Name des Herrn angerufen werden. Nach der applizierenden Auslegung des Petrus in 2, 38 geschieht diese für die Juden in ihrer Umkehr (zum Messias Jesus) und in ihrer Taufe auf seinen Namen, wodurch auch sie mit der verheißenen Geistgabe ausgestattet werden.

Die Zeit zwischen der ersten Geistausgießung auf die Apostel und dem Tag der Parusie ist demnach der große Kairos, der Israel zur Bekehrung noch gelassen wird. Dieser Kairos besitzt ausgesprochenen *Rufcharakter*, der ihn nicht als «Epoche» gleich anderen Epochen der Weltgeschichte und selbst nicht der vorausgegangenen Heilsgeschichte verstehen läßt. Es ist vielmehr ein Kairos ohne jede Terminansage außer jenem drohenden, *völlig ungewissen* «Termin» der Parusie. So leitet aber nach dem Verständnis der Petruspredigt, *in der das apokalyptische Schema des Prophetenspruchs aus Joel 3, 1–5 ungebrochen übernommen wird*, in der Tat die Geistausgießung am Pfingstfest die Endzeit schon ein; es sind mit ihr «die letzten Tage» vor dem «Tag des Herrn» schon angebrochen. Und auch wenn Israel dem Bekehrungsruf der Apostel nur im geringen Maße Gehör schenkt und die Mission einstweilen die Heidenvölker in die Gemeinde des Messias Jesus ruft, so bleibt dennoch die Zeit der Mission keine «Epoche», weil auch die Heidenmission nach prophetischer Verkündigung ein eschatologisches, der Endzeit angehöriges Ereignis ist[5].

---

[4] Was die «kosmischen Vorzeichen» angeht, so sind sie nach der Auffassung des Predigers mindestens *zum Teil* im Pfingstereignis selbst in Erfüllung gegangen, so im Sturmesbrausen vom Himmel her und in den Feuerzungen.

[5] Auch U. Wilckens (Die Missionsreden der Apostelgeschichte = Wiss. Monogr. zum A u. NT, 5, Neukirchen 1961, S. 33) erkennt den eschatologischen Charakter der Geistausgießung nicht, weil er irrtümlicherweise die kosmischen Vorzeichen für den «Tag des Herrn» auf die «Machttaten, Wunder und Zeichen» des historischen Jesus bezieht, von denen in Apg 2, 22 die Rede ist. Richtig dagegen B. Reicke: «So wird das jeden Augenblick zu erwartende Ende hier ein kräftiges Missionsmotiv» (Glaube und Leben der Urgemeinde = AbhTANT 32, Zürich 1957, S. 43).

Auch aus diesen Überlegungen über die Struktur des in der Petruspredigt zitierten Joel-Textes heraus wird es sehr wahrscheinlich, daß die LA ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις in Apg 2, 17a die ursprüngliche ist. Aber auch, wenn im Originaltext μετὰ ταῦτα zu lesen war, ist *deswegen* nicht gesagt, daß nach der Auffassung des Lukas mit der Geistausgießung am Pfingstfest die Endzeit noch nicht angebrochen sei.

Trier, 24. März 1961.

Franz Mußner.

Umschau und Kritik

Protolukanische Spracheigentümlichkeiten?

Zu Fr. Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle. Ihr Umfang und Sprachgebrauch [1]

Gründliche redaktionsgeschichtliche Untersuchungen sind vorausgesetzt, wenn die Theologie der Synoptiker [2] und ihrer Quellenschriften [3] erhoben werden soll. Nach einer Forschungsperiode, die vor allem die vorliterarischen Einzeltraditionen mit formgeschichtlicher Methodik untersuchte, kann die heutige redaktionsgeschichtliche Forschung nicht mehr ungesehen die Methode der älteren deutschen Literarkritik übernehmen, so sehr es an der Zeit wäre, an diese wieder anzuknüpfen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen verlangen eine verfeinerte quellenkritische Methodik, die literarkritische und formgeschichtliche Gesichtspunkte kombiniert und Spracheigentümlichkeiten quellenkritisch zu wägen versteht [4].

Diese verfeinerte Methode übernimmt und übt Rehkopf (vgl. S. VIII) in der obengenannten Untersuchung; sie vermag, vorsichtig geübt, zu begründeten quellenkritischen Urteilen zu führen, wo bislang meist Vorurteile oder Hypothesen die Forschung irritierten.

Die bei Joachim Jeremias gearbeitete Diss. theol. (Göttingen 1956) untersucht in ihrem ersten Abschnitt (S. 1–85) «Die Quellenverhältnisse des lukanischen Passionsberichtes an zwei Einzelbeispielen»: Nach einer problemgeschichtlichen Einleitung (S. 1–6) «Die Verratsansage» Lk 22, 21ff (S. 7–30) und «die Gefangennahme Jesu» Lk 22, 47–53 (S. 31–85). Auf Grund solcher Vorarbeit wird dann im zweiten Abschnitt (S. 86–99), «dem eigentlichen Hauptteil der Arbeit» (S. VIII) «der vorlukanische Sprachgebrauch (im Lukas-Evangelium)» (S. 91–99) herausgearbeitet. Es folgt (S. 100–104) ein Literaturverzeichnis

---

[1] Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 5, Tübingen 1959. – Im folgenden verwenden wir diese *Kürzel:* Kg = Kindheitsgeschichte, L = die hypothetische protolukanische Sonderquelle (= Q + luk S), P = Passionsgeschichte, R = Redaktion; S = Sondergut, Sv = Sondervers (-verse), diff = im Unterschied zu; Matth = der Ev Matthäus, Mark = der Ev Markus, Luk = der Ev Lukas und ihre matth(äische), mark(inische) und luk(anische) Redaktionstätigkeit.

[2] Es sei erinnert an H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit; Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen [3]1960; W. Marxsen, Der Evangelist Markus; Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (FRLANT, N. F. 49), Göttingen 1956; W. Trilling, Das wahre Israel; Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums (Erfurter ThSt 7), Leipzig 1959.

[3] Für Q und das luk S wäre hier noch fast alles zu tun; vgl. zu seinem Teil H. E. Tödt, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959.

[4] Die unbefriedigenden (weithin falschen Ergebnisse von A. von Harnack, Sprüche und Reden Jesu; die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907 – um ein markantes Beispiel zu nennen – beruhen auf dem hier angedeuteten methodischen Fehler.

und (S. 105f) ein «Register zum vorlukanischen Sprachgebrauch» (dessen Angaben wohl besser in die Zusammenstellung S. 91–99 eingearbeitet worden wären) [5].

I.

Rehkopfs eigentliches Interesse gilt der «lukanischen Sonderquelle, ihrem Umfang und Sprachgebrauch». Deren Erforschung dient mehr noch als die Einzeluntersuchung Lk 22, 21ff und 22, 47–53 im ersten Abschnitt der Nachweis des »vorlukanischen Sprachgebrauchs (im Lukas-Evangelium)» im zweiten Abschnitt. Rehkopf glaubt die postulierte «Sonderquelle» in den Abschnitten Lk 3, 1–4, 30; 5, 1–11; 6, 12–8, 3 (außer 6, 17–19); 9, 51–18, 14; 19, 1–44 (außer 19, 29–36); 21, 34–38; 22, 14–24, 53 finden zu können [6]. Er meint, es seien «Sondergut und Redenquelle bereits zusammengestellt» gewesen, «ehe Lukas diese Zusammenstellung durch MkSt bereicherte» (S. 89). Zudem sei die Zugehörigkeit der lukanischen Passionsgeschichte «zur lukanischen Sonderquelle ... das Wahrscheinlichste und Naheliegendste» (S. 88) [7], nicht aber die der Kindheitsgeschichte Lk 1–2 (S. 89f).

Eine vorlukanische Kombination von Q und luk S vermutet Rehkopf zunächst mit Streeter und im Gefolge seines Lehrers Joachim Jeremias [8] auf Grund «der fortwährend abwechselnden Folge von lukanischem S und MtLkSt» (S. 89) [9], während Lukas den Mk-Stoff in Blöcken ohne jede Umstellung [10] bringt. Diese Vermutung würde aber erheblich an Überzeugungskraft verlieren, wenn Lukas (entgegen der Annahme der Protolukas-Hypothese) im eigentlichen Korpus seines Evangeliums 4, 31–22, 14 Mk 1, 21–14, 18a als seine Hauptvorlage gewertet hätte. Sein Bekanntwerden mit dem Markusevangelium und dessen Evangelien-Aufriß gab ihm die Möglichkeit und den Mut, seine

[5] Wer in einer derartig differenzierten und diffizilen Untersuchung *Druckfehler* findet, wird sich an Joh 8, 7 erinnern: S. 88 Zeile 1: S. 105f; S. 88 Anm. 2: S. 23 und S. *67. 69;* S. 90 Zeile 12: 19, 29–36; S. 93 Nr. 26: Lk 4, 3 (= *Mt*); S. 93 Nr. 27: Mt 3, 29; S. 94 Nr. 35: 24, 29; S. 95 Nr. 44: *(= «gemäß»);* S. 95: Nr. 46; S. 95 Nr. 47: 22, 62 = M*k*; S. 95 Nr. 48: M*k* 11, 3; S. 98 Nr. 78: Mk 6, 3*4*; S. 105 Zeile 2: *Mt*LkSt. Kleinere *Fehler:* S. 12 Anm. 1: 2 Sam 3, 12 von *Abner;* S. 91 Nr. 1: Lk 6, 45 (:Mt 12, 35 = nach der wahrscheinlicheren Lesart); S. 91 Nr. 2: Lk 10, 27 (= *Mt*, = Mk); S. 91 Nr. 2: 16, 13 (= *Mt*); S. 92 Nr. 13: 6, 13 (= *Mt* 10, 2); S. 92 Nr. 15: ergänze *12, 45* (= *Mt* 24, 49); S. 92 Nr. 19: Lk 10, 4 *(: Mt 10, 9f);* Lk 12, 33 *(: Mt 6, 19);* S. 93 Nr. 24: Lk 11, 8. 18 (: Mt, : Mk); S. 93 Nr. 25, 1. Zeile: (αὐτῇ, αὐτοῖς), bei 4, 9. 12; 9, 58. 60; 19, 17 muß es heißen: *(: Mt)*, bei 22, 33. 40. 46: *(: Mk);* bei 7, 2: *(= Mt);* 11, 17: (= *Mt* 12, 25); 12, 41: *v. l.;* 22, 48: (*: Mk*, aber = Mt); 22, 61: *(= Mk*); S. 93 Nr. 31: bei Lk 13, 25 wäre *(: Mt)* zu streichen; S. 95 Nr. 48: *7, 19 (: Mt);* S. 97 Nr. 71: Lk 17, 26 (= *Mt* 24, 37); S. 97 Nr. 74: *1/2* mal Mt; S. 104, Zeile 7: Lukasevangelium. In anderen Fällen, besonders bei Angaben in P oder bei Sv, haben wir stillschweigend korrigiert, wenn wir die syn Quellenverhältnisse anders beurteilen würden als Rehkopf.

[6] Vgl. ebenso Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen [3]1960, 92, der allerdings richtiger 19, 29–44 (obgleich hier unverkennbar nebenher eine Sondertradition einwirkt) und 21, 34–38 der Mk-Tradition zuweist.

[7] S. 85 soll sogar der «Sprachgebrauch in der Passionsgeschichte ... die Zugehörigkeit des lukanischen Passionsberichtes zu der lukanichen Sonderquelle *sicherstellen*» (Kursivdruck von mir).

[8] Vgl. Joach. Jeremias, Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle: ZNW 29 (1930) 147–149.

[9] Vgl. das Argument auch bei Joach. Jeremias, Perikopen-Umstellungen bei Lukas: NTS 4 (1957/58) 116f; ders., Die Abendmahlsworte (a. a. O. Anm. 6) 92f.

[10] Vgl. H. Schürmann, Die Dubletten im Lukasevangelium: ZKTh 75 (1953) 339 Anm. 9.

Aufzeichnung καθεξῆς (Lk 1, 3) zu gestalten. Eben diesen Aufriß schätzte Lukas an Mk; er hielt sich darum weitgehendst an ihn. Bei der Einarbeitung sonstigen Überlieferungsstoffes, dem eine derartige Akoluthie abging, mußte er dann nicht unbedingt und in jedem Fall in gleicher Weise Kombinieren und Umstellen vermeiden. Wir sehen nirgends, daß seine anderen Quellen, die Redequelle und sein Sondergut, mit der Akoluthie von Mk 1, 21–14, 18a – von Einzelheiten abgesehen – parallel liefen. Lukas mußte nun aber direkt zu einer anderen Verfahrensweise verleitet werden, wenn zu anderen Partien von Mk seine Nicht-Mk-Vorlagen einen parallelen Erzählungstrakt boten, so offenkundig in der Vorgeschichte (vgl. Lk 3, 1–4, 30) und in der Passionsgeschichte (vgl. Lk 22, 15–24, 9). Hier war es dann sehr naheliegend, die beiden parallel laufenden Vorlagen in Ausgleich zu bringen und ineinanderzuarbeiten. Soweit wir beobachten können, hat Lukas das in diesen beiden Partien seines Evangeliums auch weitlich getan, dabei dann keine Abänderung und Umstellung der Mk-Vorlage scheuend. Es müssen also schon überzeugendere Beweise für die vorluk Komposition von Q und luk S, für die «lukanische Sonderquelle», beigebracht werden als der Beweis aus den Umstellungen, wenn sie glaubwürdig werden soll. Sprachlich-stilistische Beobachtungen werden also nicht nur als nachträgliche Stütze für eine sonst schon feststehende Tatsache benötigt; sie hätten die Aufgabe, nicht nur «Umfang und Sprachgebrauch», sondern überhaupt erst einmal die *Existenz* einer derartigen «lukanischen Sonderquelle» zu beweisen.

Rehkopf versucht den sprachlich-stilistischen Beweis, indem er S. 91–99 eine Liste von 78 Belegstellen für «vorlukanischen Sprachgebrauch (im Lukasevangelium)» auf Grund eigener Durcharbeit der Konkordanzen [11] vorlegt, die dann das «Register zum vorlukanischen Sprachgebrauch» (S. 105f) noch einmal zusammenfaßt. Er findet seine Belege jeweils auf Grund von 5 Indizien (S. 87), die unlukanischen Sprachgebrauch erweisen können.

Die 5 Indizien müssen kombiniert auftreten (S. 87). Wir möchten diese Regel jedoch schärfer gefaßt haben: Die negativen müssen durch die positiven abgestützt werden. Es kann noch nicht mit genügender Sicherheit auf unluk Sprachgebrauch im Lukasevangelium geschlossen werden, wenn *negativ* eine Spracheigentümlichkeit «im Nicht-MkSt ein relativ häufiges Vorkommen aufweist» (Indiz 4). Das gleiche gilt, wenn eine Spracheigentümlichkeit «einem Synonym oder einer ähnlichen lukanischen Vorzugswendung gegenübersteht» (Indiz 3). Denn in solchen Fällen kann – außer wenn die Häufigkeit unverhältnismäßig groß ist – ein Zufall sein Spiel treiben. Ein «wenigstens dreimaliges Vorkommen in größeren Abständen» (S. 87) kann in diesen «negativen» Fällen jedenfalls noch nicht als sicherer Beweis für unlukanischen Charakter einer Eigentümlichkeit stehen. Auf unluk Sprachgebrauch kann in obigen Fällen mit einiger Sicherheit erst dann geschlossen werden, wenn *positive* Indizien hinzukommen, wenn also die betreffende Spracheigentümlichkeit «in Lk selten oder nie von Lukas gebraucht wird» (Indiz 1) in der luk Mk-Redaktion oder nachweislich in sonstigen redaktionellen Wendungen in Lk, dazu dann noch «in der Apostelgeschichte in Reden [12] oder Wir-Stücken selten oder nie zu finden ist» (Indiz 5), gleichzeitig dann aber noch «im MkSt [13] sonst weitgehend oder immer von Lukas ersetzt wird» (Indiz 2); wobei freilich zu beachten ist, daß Lukas in

[11] Rehkopf wertet das von Feine, Bußmann, Cadbury, Hawkins und anderen gesammelte Material aus; die Hilfe von R. Morgenthaler, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Frankfurt/M. 1958, kam für ihn zu spät. R. scheint aber den gleichen Versuch von B. S. Easton, Linguistic Evidence for the Lucan Source L: JBL 29 (1910) 139–189 nicht zu kennen; 26 der von Rehkopf angeführten vorluk Spracheigentümlichkeiten sind schon von Easton als solche des luk S (für Easton ist «L» = luk S) besprochen.

[12] Vgl. nunmehr den Nachweis weitgehender literarischer Formung der Reden in Apg c. 2–13 durch Luk in: U, Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte (Wissensch. Monogr. zum A u. NT 5) Neukirchen 1961.

[13] Wir möchten hinzufügen: und nachweislich in Q-Stoff.

übernommenen Quellenstücken auch ihm sonst fremde Spracheigentümlichkeiten häufiger sorglos oder unbedacht, in Herrenworten wohl auch absichtlich [14], stehen läßt.

Die entscheidende Frage ist nun aber: wird durch die 78 Belege für «vorlukanischen Sprachgebrauch» auch «Umfang und Sprachgebrauch» einer lukanischen Sonderquelle, überhaupt schon deren Existenz, erwiesen? Nicht nur der zu viel versprechende Buchtitel, der auf verlegerische Interessen zurückgehen dürfte [15], auch die Einleitung des Verfassers (S. VIII) verleitet zu diesem Mißverständnis, daß durch einen negativen Aufweis des «vorlukanischen Sprachgebrauchs im Lukasevangelium» auch schon positiv «weniger hypothetisch als in der bisherigen Forschung Umfang und Sprachgebrauch der lukanischen Sonderquelle abgegrenzt» worden sei. Zu solchem Mißverständnis verführt schon die unglückliche Bezeichnung «*vor*lukanisch», die allzu leicht als «protolukanisch» verstanden werden kann [16]. Sachgerechter würde man den «lukanischen» Sprachgebrauch vom «*un*lukanischen» abheben. Was mit Hilfe der 5 Indizien Rehkopfs (S. 87) als unlukanischer Sprachgebrauch erwiesen ist, ist damit doch noch keineswegs als Spracheigentümlichkeit einer «Sonderquelle» einer protolukanischen Komposition und Redaktion von Q + luk S (+ S–P) erkannt. Es bedarf noch genauerer Unterscheidungen und dann sorgfältiger Einzeluntersuchungen, wenn aus den *un*luk Spracheigentümlichkeiten die Sprach- und Stileigenheiten einer Sonderquelle, einer *proto*luk Redaktion, heraussondiert werden sollen.

Rehkopfs fleißige und sorgfältige Zusammenstellung von 78 unlukanischen Spracheigentümlichkeiten wollen wir froh und dankbar nehmen als das, was sie ist: zunächst als ein sprachlich-stilistisches Instrument, das die luk Redaktion von den luk Vorlagen abheben hilft; darüber hinaus dann aber als ein uns sehr willkommenes Hilfsmittel, das die Suche nach sprachlich-stilistischen Eigentümlichkeiten des postulierten protoluk Redaktors von Q und luk S erheblich erleichtern kann. Eben dafür möchten wir Rehkopf danken, wenn wir im folgenden seine Liste von 78 unlukanischen Spracheigentümlichkeiten nach Spuren protoluk Sprachelemente durchforschen wollen.

II.

Nicht immer dann also schon, wenn «der Sprachgebrauch von S vielfach auch in Abschnitten anzutreffen ist, die bisher mit «MtLkSt» be-

---

[14] Vgl. H. Schürmann, Die Sprache des Christus: BZ (N. F.) 2 (1958) 54–84.

[15] Der Titel der ursprünglichen Diss. lautete: «Zwei Perikopen der lukanischen Passionsgeschichte. Ein Beitrag zum Problem der lukanischen Sonderquelle».

[16] Vgl. Joach. Jeremias, Die Abendmahlsworte (a. a. O. Anm. 6), wo S. 154f eine «vorlukanische Spracheigentümlichkeit» Rehkopfs (seine Nr. 14) als «Sprach- und Stileigentümlichkeit der lukanischen Quelle» genommen wird. – Vgl. auch das Urteil von L. Gaston, Sondergut und Markusstoff in Luk 21, TZBas 16 (1960) 161–172: «Das bedeutsame Buch von Friedrich Rehkopf über den Umfang der lukanischen Sonderquelle ist als Zeichen einer Wiederkehr der proto-lukanischen Theorie in die deutsche Theologie nach langem Exil in England zu begrüßen.» – Ob der Exulant nicht besser bliebe, wo er ist, bis sein Heimatrecht gesicherter ist?

zeichnet wurden» (S. 88), ist die protoluk Redaktion erwiesen; es bedarf da schon differenzierterer Beobachtungen. Wir werden zunächst einige Grundsätze erarbeiten müssen, mit deren Hilfe wir protoluk Spracheigentümlichkeiten aus der Menge der unlukanischen heraussondieren können (A). Der verbleibende Rest bedarf dann einer eingehenden Einzelprüfung (B).

A. Unlukanische Spracheigentümlichkeiten lassen sich mit einiger Sicherheit nur dann einem protoluk Redaktor zuweisen, wenn die untenstehenden 10 Bedingungen erfüllt sind, die sich auf 2 Grundforderungen zurückführen lassen: (1.) Es muß eindeutig eine *Übereinstimmung* von Q- und S-Stoff vorliegen (Regel 1–5); (2.) die Übereinstimmung zwischen Q und S muß *auffällig* sein (Regel 6–10).

1. Alles Operieren mit Q und S muß *zwei Möglichkeiten* im Auge haben: Was sich als Sondergut gibt, kann auch eine von Matthäus (bzw. Lukas) ausgelassene Q-Einheit sein. Und auch der andere Fall ist denkbar: Das luk (und matth) S kann Dubletten geführt haben zu Q, wobei Lukas dann – nach dem Verhalten gegenüber Mk/Q-Dubletten zu schließen [17] – wahrscheinlich eine der beiden Fassungen fortgelassen und Matthäus eventuell die beiden unterschiedlichen Fassungen kombiniert haben wird. Manchmal auf den ersten Blick auffällige «Übereinstimmungen» zwischen Q und S können sich so als Scheinprobleme entpuppen.

a) *Luk Sondergut* muß vermutet werden
Lk 14, 15–24 (diff Mt 22, 1–10 = Q) (vgl. Nr. 7. 62) [18] und
Lk 19, 12–22 (diff Mt 25, 14–30 = Q) [19] (vgl. Nr. 7. 21. 61);
Lk 22, 24–26 (diff Mt 23, 11 = Q). 28–30 (diff Mt 19, 28 = Q) (vgl. Nr. 25. 78) [20].

b) Von Matthäus ausgelassenes *Q-Gut* dürfte vorliegen
Lk 6, 24–26 (vgl. Nr. 10. 44. 47. 63) [21];
Lk 14, 1– 6 (vgl. Nr. 54) [22];
Lk 11, 5– 8 (vgl. Nr. 7. 24) [23];
Lk 12, 35–38 (vgl. Nr. 5) [24];

---

[17] Vgl. H. Schürmann, Die Dubletten (a. a. O. Anm. 10); ders., Die Dublettenvermeidungen im Lukasevangelium: ZKT 76 (1954) 83–93.

[18] Hier und im folgenden sind um der besseren Vergleichsmöglichkeit willen die Nummern Rehkopfs beibehalten worden.

[19] Wenn W. Trilling, Zur Überlieferungsgeschichte des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt 22, 1–14: BZ (N. F.) 4 (1960) 251–265 überzeugend den Nachweis führt, daß nach Abhebung der matth R ein anders motiviertes Gleichnis als Lk 14, 15–24 zutage kommt, wird man in diesem die Matth zugekommene Q-Form, in Lk 14, 15–24 dagegen eine Überlieferungsform aus luk S vermuten dürfen. Die gleiche Lösung bietet sich bei Lk 19, 12–22 an.

[20] Vgl. H. Schürmann, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38 (NtlAbh 20/5), Münster 1957, 65–79 und 36–54.

[21] Vgl. H. Schürmann, Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium: NTS 6 (1960) 201 und ebd. 201 Anm. 2.

[22] Matth kombiniert Mk 3, 1–6 mit Q (vgl. Mt 12, 11 = Lk 14, 5).

[23] Vgl. H. Schürmann, Sprachliche Reminiszenzen (a. a. O. Anm. 21) 202.

[24] Vgl. ebd. 208.

Lk 12, 49–50 (vgl. Nr. 57)[25];
Lk 16, 10–12 (vgl. Nr. 61)[26];
Lk 16, 15 (vgl. Nr. 22)[27].

Bei den unten (in II B) zu besprechenden Spracheigentümlichkeiten (vgl. die vorstehend angemerkten Nummern) wird dieser Tatbestand mit zu berücksichtigen sein, wenn es zu einem richtigen Urteil kommen soll[28].

2. Eine protoluk Komposition von luk S + Q kann selbstverständlich nicht nachgewiesen werden, wenn eine Spracheigentümlichkeit entweder *nur in luk S oder nur in Q* begegnet.

a) Damit entfallen von den in Rehkopfs Liste S. 105f unter 2 und 2b (=Vorkommen nur in S, außerdem in der Kindheitsgeschichte) aufgeführten Spracheigentümlichkeiten die Nummern, welche *nur in S,* nicht aber in Q begegnen[29]:

Nr. 3 (τῆς ἀδικίας, semitisch das Adj. ersetzend)[30];
Nr. 18 (ἀφ᾽ οὗ);
Nr. 32 (εὐφραίνειν);
Nr. 34 (ἕως – ὅτου);
Nr. 43 (καὶ ὡς)[31];
Nr. 60 (παρά c. acc.);
Nr. 67 (σπλαγχνίζεσθαι);
Nr. 68 (στηρίζειν)[32].

b) Keine gemeinsame Redaktion von luk S und Q wird sichtbar, wenn eine Spracheigentümlichkeit nur in *Q-Gut* begegnet; vgl. Nr. 13 (ἀπόστολος) Lk 6, 13 = Mt 10, 2 (wo Matth mit Mk kombiniert), darum vielleicht aber auch Lk 11, 49 diff Mt, 17, 5 Sv diff Mt (vgl. auch Regel 3, 6 und 7), nie in luk S, wohl aber – wahrscheinlich in luk Redaktion – 22, 14; 24, 10 P diff Mk (vgl. 9/10 x Mk und 28 x Apg)[33].

---

25 Wenn man Lk 12, 51 ἦλθον βαλεῖν aus par Mt 10, 34 einsetzen dürfte, würde sich ein Stichwortzusammenhang mit Lk 12, 49 ergeben. Anderenfalls läge eine matth Reminiszenz an Lk 12, 49 vor. So oder so aber wird Lk 12, 49 für die Q-Vorlage wahrscheinlich.

26 Vgl. H. Schürmann, «Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst . . .»: BZ (N. F.) 4 (1960) 245ff.

27 Vgl. ebd. 243. 246f.

28 Auch bei den unten (zu Regel 9) gestrichenen Nummern 25 (Lk 14, 15. 16. 18; 16, 15), 35 (Lk 14, 17), 49 (Lk 14, 24), 61 (Lk 16, 10ff; 19, 17) wäre der vorstehende Gesichtspunkt zu berücksichtigen.

29 Gemeinsame Spracheigentümlichkeiten in luk S, die sich aus dem sonstigen (bes. synoptischen) Sprachgebrauch herausheben, könnten aber unter Umständen einen wichtigen Beweis erbringen: falls es sich nicht um Aramäismen handelt, könnte man aus ihnen schließen, das luk S sei kein von Luk aus verschiedenen Traditionsquellen zusammengesuchtes Geröll, vielmehr eine einheitlich redigierte Tradition mit ausgesprochen stilistisch-sprachlichen Eigenheiten. Aber dieser Beweis ist noch nicht überzeugend genug geführt.

30 Davon ist (nach Regel 8) Lk 13, 27 diff Mt (Objekt) und Apg 1, 18 (= «Lohn für den Frevel») zu scheiden; vgl. auch den Semitismus (Regel 10).

31 22, 66 und 23, 26 P steht diff Mk (vgl. Regel 3); zu 2, 39 vgl. Regel 4.

32 Zu ergänzen wäre aus den unten (unter II B) besprochenen Fällen: Nr. 1 (τὰ ἀγαθά); Nr. 7 (ἄνθρωπός τις); Nr. 21 (γινώσκειν mit τίς, τί); Nr. 40 (ἱκανός); Nr. 41 (καὶ αὐτός, –οί); Nr. 48 (ὁ κύριος im Korpus einer Erzählung).

33 Vermutlich begegnen nicht in S, sondern nur in Q, auch die unten (bei Regel 9) in Wegfall geratenen Spracheigentümlichkeiten Nr. 11. 53. 54; vgl. ferner (bei Regel 4) Nr. 5; ferner auch die unten (unter II B) erwähnten Fälle Nr. 40. 44. 48. 72.

3. Die Existenz einer lukanischen Sonderform der *Passionsgeschichte* dürfte als gesichert gelten [34]. Es bedarf jedoch noch eingehenderer Untersuchungen, bis ein sicheres Urteil gewagt werden kann, ob diese vorluk P dem Lukas isoliert tradiert zugekommen ist oder als Bestandteil einer umfassenderen (dann wohl schon evangelienartigen) Komposition. Auch in letzterem Falle beweist die vorluk P noch nicht die Protolukas-Hypothese, da ja doch auch mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß die luk P zwar nicht Bestandteil dieses postulierten Protolukas gewesen ist, wohl aber bereits mit Q kombiniert war (welche Kombination dann allerdings Matth noch nicht gekannt haben würde). Spracheigentümlichkeiten in der luk P – mögen sie nun in Sonderstücken oder par Mk stehen – können darum noch nicht als Belege für Protolukas genommen werden. Insbesondere bleiben solche Abschnitte der luk P, die bei Mk eine Parallele haben, bis zum Beweis des Gegenteils durch eingehendere Einzelanalysen als luk Mk-Redaktion verdächtig. Denn wenn auch in diesen Fällen «Mk-Einfluß ... nicht von vornherein als zwingend angenommen werden» darf und «im einzelnen sehr wohl gleiche Überlieferung vorliegen» kann (S. 88), so verlangt doch eine methodische Sauberkeit, diese zweifelhaften Stellen nicht als L zu zählen [35], wenn nicht der Zirkel entstehen soll, auf den Rehkopf S. VIIf selbst aufmerksam ist. Als «Sondergut» (S) dürfen – solange keine überzeugenden Einzeluntersuchungen das Gegenteil beweisen – nur die Perikopen der luk P gewertet werden, die keine Mk-Parallele haben oder aus der auch von Markus ausgeschöpften Tradition von der luk Sonder-Passionsgeschichte sehr früh (unabhängig von Mk) aufgenommen wurden (wie Lk 22, 15–18. 19–20a diff Mk 14, 22–24. 25; Lk 22, 27 diff Mk 10, 45).

Bleiben diese P-Stellen (par oder diff Mk) außer Betracht, sinkt das Vorkommen für L (vgl. Rehkopfs Regel S. 87) – in Zusammenschau mit Regel 4 unten – unter dreimaliges Vorkommen in folgenden Fällen:

Nr. 17 (vgl. Lk 22, 50 par Mk);
Nr. 23 (vgl. Lk 22, 47 diff Mk);
Nr. 28 (vgl. Lk 23, 45 diff Mk 15, 38);
Nr. 29 (vgl. Lk 23, 56 Sv diff Mk);
Nr. 45 (vgl. Lk 22, 39 diff Mk);
Nr. 51 (vgl. Lk 22, 54 und 23, 49 par Mk);
Nr. 52 (vgl. Lk 24, 6. 8 Sv diff Mk).

Das nicht mehr genügende Vergleichsmaterial läßt einen Beweis für protoluk Redaktion in diesen Fällen nicht mehr zu [36].

---

[34] Vgl. die in Anm. 20 genannte Untersuchung. – Rehkopf glaubt (S. 7–30) den Beweis erbracht zu haben, daß «Lk 22, 22 und Mk 14, 21 ... zwei verschiedene griechische Fassungen eines aramäischen Herrenwortes» (mit 4 Übersetzungsvarianten!) seien, das «bei Lk ursprünglicher mit der Ansage des Verrates verbunden» gewesen sei (S. 21). Auch Lk 22, 21 sei ein «Logion» von «hohem Alter» und – ebenso wie Lk 22, 23 – von Mk unabhängig (S. 13, S. 27f). In den Abendmahlsbericht geraten, sei die Einheit dann bei Mk sekundär «umgestellt» (S. 30). – Trotz gründlicher Prüfung kann ich unter den Argumenten Rehkopfs keines entdecken, das die Annahme einer vorlukanischen Sonderredaktion wahrscheinlich machen könnte; die Annahme von luk Mk-Redaktion scheint mir nach wie vor (vgl. die in Anm. 20 genannte Untersuchung S. 3–21) besser begründet. Doch mögen in dieser Frage Unbeteiligte Richter spielen.

[35] Rehkopf macht sie immerhin kenntlich.

[36] Der hier genannte Grund wäre auch bei den oben (bei Regel 2) in Wegfall

4. Da die Zugehörigkeit der *Kindheitsgeschichte* zu L – auch nach dem Urteil von Rehkopf S. 89[37] – sehr unwahrscheinlich ist, darf eine Spracheigentümlichkeit dieser nicht als protoluk Stileigentümlichkeit gewertet werden.

Bleiben Belege von Lk 1–2 (neben solchen mit Parallelen in der Mk-P; vgl. Regel 3) aus dem Spiel, entfallen für die Untersuchung – weil so die Belegzahl unter 3 sinkt, (außer den schon bei Regel 3 gestrichenen Nummern 17. 29. 45. 52) auch noch die

Nr. 4 (αἰνεῖν);
Nr. 5 (ἀνακλίνειν)[38];
Nr. 8 (ἀνθ᾽ ὧν);
Nr. 37 (ἡλικία);
Nr. 38 (θυγάτηρ);
Nr. 39 (ἰδοὺ γάρ);
Nr. 59 (παιδίον);
Nr. 64 (πρὸ προσώπου, falls 7, 27 LXX nicht mitgezählt wird);
Nr. 70 (τίς / τί ἄρα).

Das weniger als dreimalige Vorkommen kann in all diesen Fällen schon darum nicht mehr als für L charakteristisch gelten, weil in den meisten Fällen (Nr. 4. 29. 39. 59. 64. 70) der Sprachgebrauch der Apg auch mit der Möglichkeit luk Redaktion rechnen heißt (vgl. Regel 6), in allen anderen Fällen der gleiche Sprachgebrauch zudem auch dem sonstigen NT (besonders auch anderen syn Schichten) nicht fremd ist (vgl. Regel 7), in 4 Fällen (Nr. 5. 37. 59. 70) zudem auch Q nachweislich so schreibt (vgl. Regel 9)[39].

5. Lukanische *Sonderverse* in sonst eindeutigen Q-Abschnitten sollte man nicht kritiklos als S werten[40]. Es handelt sich dabei kaum jemals um vormals isolierte Sondertraditionen. Vor eingehenden Spezialuntersuchungen (die hier dringend notwendig wären) ist kein Urteil möglich, ob ein luk Sondervers seinen Ursprung der luk Redaktion, evtl. einer protoluk Redaktion, verdankt oder ob es sich um einen von Matth ausgelassenen Bestandteil der gemeinsamen Q-Vorlage handelt. Man wird 3 Gruppen von Sonderversen unterscheiden müssen: Ein Sv inmitten einer Q-Einheit kann von Matth ausgelassen oder von Protolukas oder auch von Lukas zugesetzt sein. Sonderverse, die redaktionelle Wendungen darstellen und in Lk zwei Q-Einheiten verbinden, dürften eher den komponierenden Redaktor von Q als einen Protolukas verraten. Dagegen stehen Sonderverse, die einen Q-Abschnitt mit luk Sondergut

geratenen Nummern 13 und 43, ferner bei den unten (bei Regel 9) gestrichenen Nummern 25. 35. 42. 46. 63. 65. 71. 75, ferner unten (unter II B) bei den Nummern 6. 14. 27. 44. 46. 47. 48. 69 zu berücksichtigen.

[37] Aus Gründen methodischer Sauberkeit sollte Rehkopf dann aber Belege aus Lk 1–2 auch nicht «lediglich der Übersichtlichkeit halber» (S. 91) als «L» kennzeichnen (statt dessen wäre die Differenzierung des Registers S. 105f anzubringen). Denn «L» ist für Rehkopf ja eben nicht eine Sammelbezeichnung für allen Nicht-Mk-Stoff in Lk, sondern ein Sigel für die postulierte Sonderquelle Q + S (+ P) (vgl. S. 90).

[38] 12, 35–38 ist zudem Q-Gut (vgl. Regel 1).

[39] Das Vorkommen in Kg wäre auch zu beachten bei den bei Regel 2 (Nr. 43) und 9 (Nr. 11. 25. 42. 46. 75. 77), ferner bei den in II B besprochenen (Nr. 14. 16. 44. 48. 57) Nummern.

[40] Vgl. besonders die bei Regel 9 und unter II B kenntlich gemachten Verse.

verbinden, am ehesten im Verdacht, auf einen protoluk Redaktor zurückzugehen. Solchen Sonderversen wird darum die besondere Aufmerksamkeit gelten müssen, wenn protoluk Stileigentümlichkeiten gesucht werden.

6. Die gemeinsame Spracheigentümlichkeit in Q und luk S muß eindeutig *unlukanisch* sein. Sie muß in Apg (zumindest in den Wir-Berichten), in Lk in der luk Mk-Redaktion und in der nachweislichen luk Q-Redaktion fehlen. Spracheigentümlichkeiten, die auch Lukas hier und da von sich aus schreibt, lassen sich kaum je als protolukanische Stileigentümlichkeiten wirklich sichern. Wenn z. B. eine Spracheigentümlichkeit bevorzugt in luk S begegnet, außerdem noch einigemal Lk diff Mt oder in einem luk Sv diff Mt, können schon einige wenige Beispiele in Apg und ein einziges Vorkommen in der luk Mk-R den Verdacht aufkommen lassen, daß nicht Q oder ein protoluk Redaktor so schreibt, sondern Luk selbst [41].

7. Der Verdacht eines zufälligen Zusammentreffens kann bei einer zunächst auffälligen Gemeinsamkeit zwischen luk S und Q immer dann nicht ausgeschlossen werden, wenn es sich um eine auch in *anderen Traditionsschichten* des NT häufige Spracheigentümlichkeit handelt, selbst wenn diese in Apg und der luk R fehlt. Das gilt besonders, wenn es sich dabei um *synoptische* Traditionsschichten handelt: die Spracheigentümlichkeit also auch Mk, dem matth S und der matth R, ferner Lk 1–2 nicht fremd ist. Die geforderte Auffälligkeit der Übereinstimmung wird so zum Beispiel schon durch ein geringes Vorkommen in anderen ntl (besonders synoptischen) Traditionsschichten gemindert oder beseitigt, wenn eine Spracheigentümlichkeit zwar relativ häufig in luk S, aber nur das eine oder andere Mal in der luk Q-Wiedergabe (oder umgekehrt) begegnet. In diesem Falle nämlich kann das geringfügige Vorkommen in Q (bzw. in luk S) auf Grund des sonstigen ntl Vorkommens für zufällig erklärt werden [42]; das Zusammenstimmen der einen Traditionsschicht in nur wenigen Fällen mit dem häufigen Vorkommen in der anderen ist durch den sonstigen Sprachgebrauch dann genügend als zufällig erklärt.

8. Bei sprachlichen Vergleichen dürfen nicht *formale Spracheigentümlichkeiten* gezählt werden. Oft ergibt eine nähere Beobachtung, in welch unterschiedlicher Weise eine solche in den verschiedenen Quellenschichten gebraucht wird, ein modifiziertes Urteil [43].

9. Eine Q und S gemeinsame Spracheigentümlichkeit kann dann nicht einem protoluk Redaktor zugewiesen werden, wenn der Mt-Vergleich

---

[41] Verdacht auf luk R kann so z. B. nicht ausgeschlossen werden bei den (unter Regel 2. 3. 4. 9 ausgeklammerten) Nummern, deren Sprachgebrauch auch die Apg kennt, vgl. Nr. 4 (3 x), 8 (1 x), 9 (7 x), 13 (28 x), 22 (2 x), 23 (1 x), 25 (7 x), 29 (1 x), 32 (2 x), 35 (3 x), 39 (1 x), 42 (1 x), 43 (1 x), 52 (2 x), 60 (1 x), 61 (1 x), 62 (1 x), 63 (1 x), 64 (1 x), 65 (2 x), 68 (1 x), 70 (1 x), 71 (1 x), 73 (2 x), 74 (3 x), 75 (5 x), 77 (5 x). Der Verdacht verstärkt sich, wenn Luk die Spracheigentümlichkeit in diesen Fällen auch noch par Mk stehen läßt und diff Mk–P führt und sie (nach Regel 7) auch dem sonstigen NT nicht fremd ist.

[42] Der hier genannte Grundsatz ist zu berücksichtigen in vielen bei Regel 2. 3. 4. 9 ausgeklammerten bzw. unter II B besprochenen Fällen, die in Rehkopfs Liste leicht abzulesen sind.

[43] Unter II B wird dieser Grundsatz wichtig in den Nummern 1. 16. 40. 41. 44; vgl. ferner (unter Regel 2) Nr. 3.

den Nachweis liefert, daß diese Spracheigentümlichkeit der *Redequelle* schon vor der postulierten protoluk R eigen war [44]. Spracheigentümlichkeiten sind aber nicht nur dann für Q nachweisbar, wenn sie von Mt und Lk gemeinsam bezeugt werden, sondern oft auch, wenn in der gemeinsamen Vorlage entweder nur Matth (= Mt diff Lk) oder Luk (= Lk diff Mt) dieselbe erhalten haben, immer nämlich dann, wenn in solchem Fall die Differenz durch synoptischen Vergleich als Redaktion eines der beiden Evangelisten wahrscheinlich gemacht werden kann. Nicht also schon eine gemeinsame Spracheigentümlichkeit in Q und S beweist Protolukas. Eine Übereinstimmung zwischen S und Q kann nur dann einem protoluk Redaktor zugeschrieben werden, wenn sie sich (außer in luk S) nur in der luk Wiedergabe von Q (= Lk diff Mt oder luk Sv diff Mt) findet. Dabei muß man noch feststellen – vorausgesetzt, daß sie hier nicht von Luk selbst stammen kann (vgl. Regel 6) –, daß sie in der parallelen matth Q-Wiedergabe nicht von Matth beseitigt worden ist.

Wird diese Regel beachtet, entfallen die in der Liste Rehkopfs S. 105f unter 1 (= S + MtLkSt), 1a (Vorkommen außerdem in Mk-Stoff), 1b (Vorkommen außerdem in der Kindheitsgeschichte) genannten Fälle, in denen eine Spracheigentümlichkeit sowohl durch Luk als auch durch die Mt-Parallele als ursprüngliche Sprechweise von Q ausgewiesen wird. (Rehkopf: «= Mt»):

Nr. 2 ἀγαπᾶν (vielleicht auch 6, 32b [2 x]; 11, 43 diff Mt und 6, 35; 7, 5 Sv diff Mt außer 6, 27. 32a [2 x]; 16, 13 par Mt; vgl. auch Regel 7);

Nr. 9 ἄξιος (aus Q vielleicht außer 3, 8; 10, 7 par Mt auch 7, 4 Sv diff Mt; vgl. auch Regel 6. 7);

Nr. 11 ἀποκαλύπτειν (außer 10, 21. 22; 12, 2 v. l. par Mt vielleicht auch 17, 30 Sv diff Mt, so daß – nach Regel 2 – die Vokabel vielleicht überhaupt nicht im luk S begegnet; vgl. auch Regel 4);

Nr. 22 δικαιοῦν (außer 7, 35 par Mt vielleicht auch 7, 29 diff Mt und 16, 15; vgl. die Reminiszenzen Mt 5, 20; 6, 1; 23, 28: dazu der Nachweis in BZ 4 [1960] 243 [a. a. O. Anm. 26]; vgl. auch Regel 6. 7);

[44] Wie Joach. Jeremias (bes. ZNW 29, 1930, 147–149), so ist auch Rehkopf der «Annahme einer von Matthäus und Lukas benutzten schriftlichen Logienquelle» nicht hold. Sie soll «nicht nur durch die völlig verschiedene Anordnung in den beiden Evangelien, sondern auch durch ihre sehr ungleiche Berührung (fast wörtlich bis zu kaum erkennbar) wesentlich größere Schwierigkeiten als die Annahme mündlicher Tradition» haben (S. 89 Anm. 3), was Rehkopf (im Gefolge seines Lehrers) immer wieder veranlaßt, mit «Übersetzungsvarianten» zu arbeiten (vgl. nur S. 9. 16. 18. 20. 21 u. ö.). Ohne die sich in literarkritischen Vergleichen immer erneut bestätigende Annahme einer schriftlichen griechischen Vorlage für den Großteil der Mt und Lk gemeinsamen Partien geraten aber alle redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen ins Wanken. Hinter der «völlig verschiedenen Anordnung» der Evv wird durchaus eine ursprünglich identische Akoluthie sichtbar (vgl. nur V. Taylor, The Original Order of Q, in: New Testament Essays [ed. A. J. B. Higgins], Oxford 1959, 246–269); und von den Differenzen dürfte, wenn jeweils die erkennbare matth bzw. luk Redaktionsdecke abgehoben wird, ebenfalls kaum etwas übrig bleiben. Einen Beweis für die gemeinsam gelesene schriftliche griechische Vorlage liefern u. a. die 37 sprachlichen Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammung im Lukas- und Matthäusevangelium (vgl. den in Anm. 21 genannten Aufsatz).

Nr. 25 εἶπεν (-ον, -αν) αὐτῷ (ῇ, -οῖς) (außer 4, 3. 6. 8; 7, 13; 11, 17 [= Mt 12, 25] par Mt auch 6, 39; 10, 28 [wo Mt mit Mk kombiniert]; 11, 2 [45]; 12, 41 v. l.; 13, 23; 16, 15 [vgl. Mt 5, 20]; 17, 37; 19, 25; 22, 25 [vgl. Mt 23, 11] in Sv diff Mt [46]; vgl. auch Regel 1. 4. 5. 6. 7.);

Nr. 35 ἤδη (außer 3, 9 par Mt vielleicht auch 7, 6 Sv diff Mt; vgl. auch Regel 3. 6. 7);

Nr. 36 ἥκειν (außer 12, 46; 13, 29 par Mt wohl auch Lk 13, 35 diff Mt; vgl. auch Regel 7);

Nr. 42 καὶ γάρ (außer 7, 8 par Mt vielleicht auch 6, 32. 33 [vgl. 34 v. l.]; 11, 4 diff Mt; vgl. auch Regel 4. 6. 7);

Nr. 46 κεῖσθαι (3, 9 par Mt; vgl. Regel 3. 4);

Nr. 49 λέγω γὰρ ὑμῖν (3, 8; 10, 24 par Mt);

Nr. 50 λέγειν / εἰπεῖν ἐν ἑαυτῷ (3, 8 par Mt; vgl. auch Regel 7);

Nr. 53 ναὶ λέγω ὑμῖν (7, 26 par Mt, vielleicht auch 11, 51; 12, 5 Sv diff Mt; vgl. auch Regel 2);

Nr. 54 νομικός (10, 25 par Mt, vielleicht auch 7, 30; 11, 45. 46. 52. 53 v. l. Sv diff Mt und 14, 3 in Q; vgl. Regel 1. 3);

Nr. 55 οἰκοδεσπότης (12, 39 par Mt, vielleicht auch 14, 21 diff Mt; vgl. auch Regel 7);

Nr. 61 πιστός in profanem Sinn (12, 42 par Mt [47]; vgl. auch Regel 6);

Nr. 63 πλήν als Adv. (außer 10, 14; 17, 1 v. l. [vgl. Lk 22, 22!] par Mt vielleicht auch 6, 24. 35; 10, 11; 11, 41 Sv diff Mt [48]; vgl. auch Regel 6. 7);

Nr. 65 σατανᾶς (11, 18 par Mt; vgl auch Regel 6. 7);

Nr. 71 υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (außer 7, 34a; 9, 58; 11, 30; 12, 10. 40; 17, 24. 26 par Mt vielleicht auch 6, 22b diff Mt und 17, 22. 30 Sv diff Mt; vgl. auch Regel 3. 6. 7);

Nr. 73 ὑποδήματα (3, 16; 10, 4 [vgl. 22, 35 S] par Mt; vgl. auch Regel 7);

Nr. 74 φίλος (7, 34 par Mt, darum vielleicht auch 7, 6; 12, 4 Sv diff Mt und 15, 6 diff Mt; vgl. auch Regel 6);

Nr. 77 χαίρειν = «sich freuen» (6, 23 par Mt und 15, 5 [vgl. Mt 18, 13 diff Lk 15, 6]; vgl. auch Regel 4. 7);

---

[45] Lk 11, 2 kann auch für die Mt-Vorlage gesichert werden; vgl. den in Anm. 21 genannten Aufsatz S. 202.

[46] An 6 von diesen 8 Stellen – mit Ausnahme von Lk 10, 28 (wo Matth mit Mk kombiniert) und 19, 25 (wo Matth stärkere Kontextänderungen hat) – begegnet unsere Wendung in Einführungsversen, die im Verdacht stehen, der matth Umgruppierungsarbeit zum Opfer gefallen zu sein; Matth hätte die Wendung dann an diesen Stellen nicht als solche beseitigt. Beweis dafür sind die oben genannten von Matth beibehaltenen 6 Q-Stellen: Hier steht die Wendung ausnahmslos nicht in Einleitungswendungen, sondern im Korpus der jeweiligen Q-Einheit, so daß sie auch in Mt stehen blieb.

[47] Auch 19, 17 S (s. Regel 1) wird ursprüngliche Tradition bewahrt sein, vgl. par Mt 25, 21 b. 23 b und 21 a. 23 a. Auch 16,10 (2 x). 11. 12 steht in Verdacht (wie Lk 16, 13, vgl. auch 16, 14f), von Matth ausgelassenes Q-Gut zu sein (vgl. die Anm. 26 genannte Untersuchung S. 245ff).

[48] Auch Lk 6,24ff ist als von Matth ausgelassenes Q-Gut verdächtig (vgl. zu Regel 1). Außerdem kann hier ein Charakteristikum der hoheitlichen Christussprache (vgl. Regel 10) vorliegen; vgl. den in Anm. 14 genannten Aufsatz S. 78.

Nr. 78 ὡς (εἶναι, γίνεσθαι ὡς) (6, 40 par Mt, vielleicht auch 11, 44 diff Mt und 22, 26 [2 x] diff Mt 23, 11 [49]; vgl. auch Regel 7).

Außer den schon von Rehkopf gekennzeichneten Fällen sind aber noch weitere hier zu nennen [50]:

Nr. 15 ἄρξομαι = Fut. c. inf. (außer 12, 45 par Mt vielleicht auch noch 13, 26 diff Mt);

Nr. 75 φοβεῖσθαι (Obj.: Gott) (12, 5 1 x par, 2 x diff Mt; vgl. auch Regel 4. 6. 7).

Daß die hier ausgeklammerten Fälle zurecht in Frage gestellt werden, geht auch daraus hervor, daß gleichzeitig von den (jeweils vermerkten) anderen Regeln her Bedenken gegen protoluk Ursprung kommen können; diese Bedenken haben um so mehr Gewicht, als bei den zur Untersuchung stehenden Gemeinsamkeiten fast immer der eine der Vergleichspartner (luk S und Q) nur in ganz wenigen Fällen mit dem anderen übereingeht.

10. Auf den ersten Blick auffallende Übereinstimmungen zwischen luk S und Q verlieren ihre Auffälligkeit, wenn es sich um Spracheigentümlichkeiten der *ipsissima vox Jesu* oder um *Aramäismen* handelt [51]. Ferner wäre zu beachten, daß sich in Herrenworten (und damit bevorzugt in luk S und in Q) Spracheigentümlichkeiten der hoheitlichen «*Christussprache*» herausbilden können [52].

Wir haben mit Hilfe der vorstehenden kritischen Regeln aus den 78 unlukanischen Spracheigentümlichkeiten Rehkopfs 49 (9 bei Regel 2, 7 bei Regel 3, 9 bei Regel 4, 24 bei Regel 9) ausklammern können, weil bei ihnen auf Grund der genannten Überlegungen protoluk Ursprung entweder weniger wahrscheinlich oder zumindest nicht zu sichern ist. Das soll nicht heißen, daß unter diesen abgetanen Spracheigentümlichkeiten nicht tatsächlich solche sein können, die auf eine protoluk R zurückgehen. Eine Liste von Kennzeichen aber, die die Existenz einer protoluk Redaktion im ganzen und in Einzelheiten sprachlich und stilistisch beweisen helfen soll, muß aus Gründen methodischer Sauberkeit derartige Unsicherheiten ausschließen.

B. Nach den vorstehenden Sondierungen bleibt eigentlich nur noch eine ganz bestimmte Gruppe von unlukanischen Spracheigentümlichkeiten übrig, für die der Verdacht auf protoluk Ursprung bestehen bleibt; es sind diejenigen sprachlichen Phänomene, die sich gleicherweise in luk S und in der luk Q-Redaktion in auffallender Einsamkeit beisammen finden. Wir werden die verbleibenden 29 Fälle nunmehr einzeln zu befragen haben, ob das Zusammentreffen dieser Spracheigentümlichkeiten in den beiden genannten Traditionsschichten wirklich *auffallend* genannt werden muß, oder ob sich (nach Regel 6–10) andere und bessere Erklärungsgründe für die Übereinstimmung anbieten als die Annahme einer protoluk R.

---

49 Vgl. die in Anm. 20 genannte Untersuchung S. 63–79.

50 Der nachweisliche Q-Sprachgebrauch macht ferner auch bedenklich gegen einige unluk Spracheigentümlichkeiten, die schon bei Regel 4 zu streichen waren: Nr. 37 (12, 25 par Mt), 59 (7, 32 par Mt), 70 (12, 42 par Mt).

51 Vgl. den Aramäismus Nr. 3 (τῆς) ἀδικίας bei Regel 2.

52 Vgl. den in Anm. 14 genannten Aufsatz. Das wäre bei Nr. 39 (vgl. Regel 4), Nr. 63. 65 (vgl. Regel 9) und bei Nr. 14. 57 (unter II B) mitzubedenken.

1. τὰ ἀγαθά (von irdischen Gütern) ist nur charakteristisch für das luk S (12, 18, 16, 25), da sonst im NT nicht begegnend (vgl. jedoch Eph 4, 28 τὸ ἀγαθόν und von geistlichen Gütern Röm 7, 13 [2 x]; 14, 16; Hebr 9, 11; 10, 1). Im Q-Gut finden wir diesen Sprachgebrauch nicht (vgl. Regel 2), denn damit darf (nach Regel 8) nicht der Sprachgebrauch vermengt werden, der mit τὸ ἀγαθόν das Sittlich-Gute meint: Lk 6, 45 versittlicht Luk das Q-Bildwort (diff Mt 12, 35 B ℜ D Θ al. fehlt der Artikel wohl ursprünglich), vgl. auch Mt 19, 17 diff Mk; Joh 5, 29 und oft bei Pls (vgl. Regel 7).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

6. ἀναπίπτειν schreibt das luk S (14, 10; 17, 7), begegnet aber auch noch 11, 37 in einem Sv diff Mt, der 2 Q-Abschnitte verbindet (vgl. Regel 9). Solange für Lk 22, 14 P der Verdacht auf luk Mk-R (nach Regel 3. 6) bestehen bleibt[53], ist nicht deutlich zu machen, ob 11, 37 Lukas selbst, eine protoluk R oder Q so schreibt. Auch letzteres ergäbe (nach Regel 7) noch kein auffallendes Zusammentreffen, wenn die Vokabel auch noch in Mk (2 x) und Joh (5 x) vorkommt.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

7. ἄνθρωπός τις als Perikopenanfang ist besonders charakteristisch für das luk S (10, 30; 12, 16; 14, 2; 15, 11; 16, 1. 19). Nun finden wir die gleiche Eigentümlichkeit aber auch noch als Perikopenanfang Lk 14, 16–24 (diff Mt 22, 2–10) und 19, 12–27 (diff Mt 25, 14–30). Beide Perikopen sind jeweils in der Fassung des Lk und des Mt so unterschiedlich, daß man geneigt ist, die luk-Fassung dem luk S statt Q zuzuschreiben, zumal beide Perikopen im Zusammenhang auf Sondergut folgen[54]. Wahrscheinlich haben wir hier eine Eigentümlichkeit von luk S vor uns (Regel 1). Sollte das nicht das Richtige treffen, braucht man Lk 14, 16 und 19, 12 trotz Apg 9, 33 nicht an luk R zu denken, da Apg 9, 33 eine Vorlage sprechen kann und auch ein einmaliger Beleg für luk R noch nicht die Häufigkeit in luk S erklärt (vgl. Regel 6). Oder sollte – entgegen obigen Überlegungen – doch auch Q (vgl. Lk 14, 16; 19, 12) so geschrieben haben? Das kann durch Mt 18, 12 (τινι ἀνθρώπῳ) diff Lk nicht wahrscheinlich gemacht werden, da Q hier (wie Lk 15, 4. 8) τίς ἄνθρωπος geschrieben haben wird[55]. Für eine protoluk R spricht höchstens eine schwache Vermutung; sie bleibt nicht erweisbar, ja ist weniger wahrscheinlich, solange Lk 14, 16; 19, 12 in dem gut begründeten Verdacht stehen, dem luk S anzugehören.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

10. Das intransitive, aktive ἀπέχειν steht außer 15, 20; 24, 13 S in Lk nur noch 6, 24 Sv diff Mt – vermutlich ursprünglich in Q (wie die

---

[53] Vgl. H. Schürmann, Der Paschamahlbericht Lk 22, (7–14.) 15–18 (NtlAbh XIX/5), Münster 1953, 4–10. Rehkopf möchte V. 14 schon der Sonderquelle 22, 15ff zurechnen (S. 90 Anm. 4) – wie mir scheint, mit unzulänglicher Begründung.

[54] Vgl. Anm. 19.

[55] Der Nominativanfang mit τίς bei Gleichnissen ist für Q charakteristisch, vgl. Lk 11, 11; 12, 25. 42; 14, 5 par Mt; vermutlich ist auch 11, 5 (–8) ein Q-Abschnitt (s. bei Regel 1).

matth Reminiszenz) Mt 6, 2. 5. 16 nahelegt (vgl. Regel 1). Wahrscheinlicher spricht auch hier die Q-Vorlage, da Matth den Kontext stark kürzt. Ein Zusammentreffen von Q und S könnte aber (nach Regel 7) zufällig sein, da auch Mk 7, 6 par Mt 15, 8 LXX und die matth R (14, 24 diff Mk) so schreiben können.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

12. ἀπολαμβάνειν steht 15, 27; 16, 25; 23, 41 in luk S, 6, 34 aber in einem Sv diff Mt. Sollte dieser Vers Q entnommen sein, kann das Zusammentreffen von Q und S nach Regel 7 (vgl. Mk 7, 33 und 4 x sonst NT) zufällig sein.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

14. Wenn Luk ἀπὸ τοῦ νῦν außer Lk 5, 10; 22, 18 luk S und 12, 52 diff Mt synoptisch nur noch 22, 69 diff Mk (Regel 3), Lk 1, 48 (Regel 4), aber auch Apg 18, 6 begegnet, besteht Verdacht auf luk Redaktionsarbeit (Regel 6). Es scheint sich zudem um eine Eigentümlichkeit hoheitlicher «Christussprache» zu handeln[56] (Regel 10).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

16. αὐτὸς ὁ begegnet oft in luk S (13, 1. 31; 23, 12; 24, 13. 33). Ob auch in Q? Das ist immerhin möglich, wenn 10, 21; 12, 12 (vgl. auch diff Mk 13, 11) diff Mt und 10, 7 Sv diff Mt so zu lesen ist. Wenn aber auch Luk von sich aus Lk 20, 19 diff Mk und Apg 16, 18; 22, 13, vgl. auch Lk 2, 38, so schreiben, muß (nach Regel 6) auch mit luk R gerechnet werden. Letztere Möglichkeit trifft zu: speziell (vgl. Regel 8) die Wendung ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ findet sich in den Syn nur Lk 20, 19 diff Mk und Apg 16, 18; 22, 13, also auch wohl als luk R 10, 7. 21; 12, 12 diff Mt.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

19. βαλλάντιον steht 22, 35. 36 in S, 10, 4 (vgl. diff Mt 10, 9f, mit Mk kombiniert) und 12, 33 (vgl. diff Mt 6, 19ff) in Q-Gut. Immerhin könnte die luk Redaktion 22, 35. 36 bewußt auf 10, 4 zurückgreifen. Da aber Luk (und das sonstige NT) die Vokabel von sich aus nie schreiben, muß mit einer protoluk Redaktion gerechnet werden. Aber besagt das Fehlen im sonstigen NT viel, wenn weder Luk noch das sonstige NT sachlich kaum je Gelegenheit haben konnten, die Vokabel zu gebrauchen?

Protoluk R nicht beweisbar.

20. βαστάζειν steht Lk 7, 14; 11, 27 S, nirgends aber faßbar in Q. Denn 10, 4 und 14, 27 diff Mt hätte Matth die Vokabel wohl nicht beseitigt, da er sie 3, 1 diff Lk (und diff Mk) und 8, 17 (diff LXX) Sv diff Mk (vgl. Mt 20, 12 S) auch selbst schreiben kann. Protoluk R ist auch darum nicht beweisbar, weil auch die Apg 4 x die Vokabel verwendet, vgl. auch Lk 22, 10 par Mk 14, 13 (Regel 6), zumal sie auch Mt 20, 12 S und sonst im NT (14 x) nicht selten ist (Regel 7).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

21. γινώσκειν mit τίς, τί steht Lk 7, 39; 16, 4; 19, 15 (vgl. Regel 1) luk S, nirgends aber nachweislich in Q (vgl. Regel 2). Denn Lk 10, 22 muß das

[56] Vgl. den in Anm. 14 genannten Aufsatz S. 74.

γινώσκει τίς ἐστιν diff Mt der luk R zugeschrieben werden, die nicht nur γινώσκω für ἐπιγινώσκω auch 9, 11 diff Mk und 6, 44 diff Mt, sondern auch die christologische bzw. theologische Frage τίς ἐστιν Lk 5, 21; 9, 9; 20, 2 diff Mk 7, 49 S, ferner Apg 17, 19. 20 schreibt. Die Annahme einer protoluk R ist also (nach Regel 6) nicht möglich, zumal diese Schreibweise auch Mt 6, 3 S, 12, 7 Sv diff Mk und Joh (2 x) kennen (Regel 7), so daß nicht alle Stellen im luk S auf luk R zurückgeführt werden müssen.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

24. εἰ καί Lk 11, 8 S könnte als ausgelassenes Q-Gut stehen, da Mt im unmittelbaren Kontext ὅσων χρήζει (vgl. ὧν χρείαν) anklingen läßt (vgl. Regel 1). Der Vers Lk 11, 18 (εἰ δὲ καί) entstammt wohl ebenfalls Q (obgleich Matth an der Parallelstelle Q mit Mk-Tradition kombiniert). Wenn nicht auch Lk 18, 1–8 von Matth ausgelassene Q-Tradition ist, steht 18, 4 εἰ καί hier in luk S. Bei solch unsicheren Tatbeständen hier gemeinsame protoluk Q- und S-Redaktionen annehmen zu wollen, wäre sehr gewagt, zumal εἰ καί auch noch von Pls (16 x) und vom sonstigen NT (2 x) gebraucht wird (Regel 7).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

26. Für λέγειν, εἰπεῖν (= befehlen) führt Rehkopf – obgleich der Bedeutungsgehalt natürlich fließend ist – kaum alle luk Stellen an[57]. Den Sprachgebrauch kennt nicht nur Mk und matth S (vgl. Regel 7), sondern auch Lukas selbst Apg 19, 4; 21, 23 (Regel 6), so daß das Vorkommen sowohl in Q als auch in luk S nicht schon protoluk Redaktion beweisen kann.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

27. εἰς (= «gegen», «wider») finden wir nicht nur in Lk 15, 18. 21 S, sondern auch in Q, denn Lk 12, 10 (2 x) diff Mt (wo Mt mit Mk-Tradition kombiniert ist) stammt es weder von Luk noch aus der protoluk R, da es hier schon durch die Mk-Tradition (= Mk 3, 29) bezeugt wird. Auch 22, 65 P diff Mk stammt es (nach Regel 3) nicht sicher aus S, zumal Apg (2 x) so schreiben kann (Regel 6). Apg, Mk 3, 29 und Pls (3x) lehren (Regel 7), daß das Zusammentreffen von S und Q nicht auffallend genannt werden muß.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

30. ἐπιθυμεῖν c. inf. schreibt neben 15, 16; 16, 21; 22, 15 luk S wohl auch Q: vgl. Mt 13, 17 diff Lk (wohl ursprünglich) und Lk 17, 22 in einem Sv diff Mt, der auch der Q-Vorlage zuzurechnen sein wird. Ob das Zusammentreffen von Q und S unbedingt auf eine gemeinsame Redaktion zurückgehen muß, wenn die gleiche Verwendung der Vokabel auch 1 Petr 1, 12 und Apk 9, 6 (Hebr 6, 11 mit a. c. i.) vorliegt (Regel 7)?

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

31. Futurformen von ἐρεῖν stehen häufig in luk S (12, 19; 13, 25; 14, 9; 14, 10; 15, 18; 17, 7. 8. 21; 23, 29), daneben in Q-Abschnitten: 12, 10 diff Mt 12, 32a (wo Matth mit Mk kombiniert), ferner Lk 13, 27; 17, 23 diff Mt

---

[57] Vgl. nur Bauer, Wb Sp. 928.

(vgl. aber Mt 7, 22!) und 4, 23 Sv diff Mt. Daß Q an diesen Stellen ursprünglich so geschrieben haben soll und damit eine protoluk R erwiesen wäre, ist schon darum nicht so sicher, weil immerhin auch Luk neben 20, 5 par Mk noch 19, 31 und 22, 11 diff Mk die Verbform benutzt (sie fehlt jedoch Lk diff Mk 11, 29 und diff Mt 7, 4; 17, 20), vgl. ferner Apg 23, 5 LXX (Regel 6). Mag jedoch immerhin Q an dieser oder jener Stelle so geschrieben haben; auch dann kann der gemeinsame Sprachgebrauch in Q und S zufällig sein, weil auch Mk (2 x), das matth S (13, 30; 25, 34. 40. 41) und die matth R (Mt 21, 3 diff Mk), zudem 15 x Pls und 2 x das sonstige NT diesen kennen (Regel 7).

Protoluk R nicht beweisbar.

33. ἕως (temporale Konjunktion ohne ἄν) schreibt Luk sowohl 17, 8 S wie 12, 59; 13, 35; 15, 4 diff Mt. Haben Luk oder eine protoluk R hier das ἄν eingespart oder fehlt es in Q ursprünglich? Da Matth ein ἄν – außer begründet bei einer Textzusammenziehung Mt 14, 36 diff Mk – in der Mk-Vorlage nie beseitigt, wohl aber 21, 22 diff Mk nachweislich zusetzt, wird an unseren 3 Stellen wohl erst Matth ein ἄν zugesetzt haben. Doch könnte nicht auch Luk es gestrichen haben? Einfaches ἕως fehlt zwar in Apg und sonst in luk Mk-R, aber es scheint dort 22, 34 diff Mk auf Luk zurückgeführt werden zu müssen [58], so daß luk R dann auch für die Stellen in Q oder in S denkbar wäre. Das macht eine gemeinsame Redaktion von S und Q (nach Regel 6) unsicher. Wer dagegen außer 17, 8 auch Lk 22, 34 P auf luk S zurückführt, und damit eine aus luk R nicht erklärbare Gemeinsamkeit zwischen S und Q glaubt konstatieren zu müssen, sollte fragen, ob diese Gemeinsamkeit bei dem seltenen Vorkommen in luk S (1 oder 2 x) angesichts des syn (2 x Mk; 4 x Mt) und sonstigen ntl Sprachgebrauchs (4 x) nicht auch (nach Regel 7) zufällig sein könnte.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

40. Bei ἱκανός die beiden unterschiedlichen Bedeutungsmöglichkeiten «genügend» und «fähig» zusammenzubinden und dann in Absehung von anderen Verwendungsmöglichkeiten zusammen zu untersuchen, scheint recht problematisch (vgl. Regel 8). In der Bedeutung «geeignet», «fähig» finden wir die Vokabel bei Luk nur 3, 16 par Mt (Matth kombiniert hier mit Mk 1, 7) und 7, 6 par Mt, so daß keine Gemeinsamkeit mit dem luk S entsteht (vgl. Regel 2).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

41. Die Frage, wo *καὶ αὐτός* (*αὐτοί*) unbetont steht, wird sehr unterschiedlich beurteilt (vgl. Rehkopf S. 22 Anm. 3). Steht es Lk 15, 14 S (= «gleichfalls») unbetont? Vielleicht bestimmt auch Lk 4, 15 diff Mk eine Sondertradition die luk Mk-Wiedergabe. Jedenfalls stehen die übrigen von Rehkopf angeführten 6 Stellen (15, 14; 16, 24; 17, 13; 19, 2a. b; 24, 14) alle in luk S. Also ergibt sich nach (Regel 2) kein Indiz für protoluk R.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

---

58 Vgl. die in Anm. 20 genannte Untersuchung S. 24 – Rehkopf glaubt (S. 84 Anm. 1) auch für Lk 22, 33–34 die Sonderquelle annehmen zu dürfen, was aber wohl eingehender begründet werden müßte.

44. κατά (= «gemäß») ruft nach einer spezifizierten Untersuchung des Sprachgebrauchs (Regel 8). κατὰ τὰ αὐτά wird Eigentümlichkeit von Q sein (vgl. Regel 2), da es nur Lk 6, 23 diff Mt und (korrespondierend) 6, 26 Sv diff Mt (vgl. Regel 1), ferner 17, 30 Sv diff Mt steht, nirgends aber Lk diff Mk oder in Apg (vgl. jedoch Apg 14, 1 κατὰ τὸ αὐτό) oder auch sonstwo im NT. Im Unterschied dazu steht κατά mit einem Substantiv oder substantivierten Partizip in dieser Bedeutung nicht nur Lk 4, 16 S sondern außer (Regel 4) Lk 1, 9. 38; 2, 22. 24. 27. 29. 39. 42 (anders 1, 18) auch noch Lk 22, 22. 39; 23, 56 P (vgl. Mk 15, 1) diff Mk und 15 x Apg, so daß starker Verdacht auf luk Sprachgebrauch besteht (Regel 6). Aber wenn es dennoch hier und da auch dem luk S ursprünglich eigentümlich gewesen wäre, ergäbe sich noch keine sprachliche Gemeinsamkeit mit Q (vgl. Regel 2). Sollte man jedoch die hier auseinandergehaltene unterschiedliche Verwendung des κατά (mit Rehkopf) zusammen betrachten wollen, auch dann könnte die sprachliche Gemeinsamkeit in Q und (zweifelhaft) in S angesichts der häufigen Verwendung in Apg (Regel 6) und im sonstigen NT (nach Regel 7) nicht besonders auffällig genannt werden.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

47. Protoluk Sprachgebrauch könnte man in κλαίω vermuten, wenn die Vokabel außer Lk 7, 13. 38; 19, 41; 23, 28a. b P luk S auch 6, 21; 7, 32 diff Mt und 6, 25 (vgl. Regel 1) Sv diff Mt steht. Aber so lesen wir auch 3/4 x bei Mk und Mt 2, 18, ferner 19 x im sonstigen NT, so daß eine zufällige Übereinstimmung zwischen Q und S vorliegen kann (nach Regel 7). Und selbst Luk übernimmt die Vokabel 3 x von Mk und schreibt sie 2 x in Apg (vgl. Regel 6), so daß man hier und da auch mit ihm als Redaktor rechnen muß.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

48. ὁ κύριος steht (vom historischen Jesus) in der Erzählung auffällig bevorzugt in luk S (7, 13; 10, 39. 41; 13, 15; 16, 8; 18, 6; 19, 8; 24, 34), und zwar in allen Fällen im Korpus des Erzählungsstückes; daneben ebenso auffällig in Einleitungswendungen von luk Q-Abschnitten (7, 19; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 17, 5 Sv diff Mt) und 17, 6 diff Mt. Diese sprachliche Übereinstimmung in den beiden Überlieferungsschichten wird man zunächst nicht gern für zufällig erklären, wenn diese Sprechweise sonst nur noch Lk 1, 43 (Regel 4) und Mk 11, 3 = Mt 21, 3; Lk 19, 31 (= 34) in Reden Dritter, ferner Mk 16, 19 v. l.; 1 Kor 11, 23b; Hebr 2, 3 und 5 x bei Joh begegnet. Wie erklärt sich diese Übereinstimmung? Der luk R wird man die auffallend vielen Stellen in S und in Q-Abschnitten nicht gern alle zur Last legen wollen, wenn Luk so sonst nicht schreibt (auch in Apg nicht) außer 19, 31 par Mk und (in Wiederholung von V. 31) in 19, 34 Sv diff Mk, ferner in Sv diff Mk noch Lk 24, 3 P und 22, 61a P (und in Abhängigkeit davon 22, 61b diff Mk) an 2 Stellen, wo die luk Sonderform der P auf die Mk-Wiedergabe einwirken könnte (vgl. Regel 3). So scheint zunächst viel dafür zu sprechen, daß sich hier die S und Q zusammenbindende protoluk Redaktion verrät. Freilich würde man diesem Schluß freudiger zustimmen, wenn der Sprachgebrauch – statt in redaktionellen Wendungen zwischen Q-Abschnitten – in solchen zwischen einem Q-Ab-

schnitt und luk S aufträte (Regel 9), was aber nirgends der Fall ist. Zudem: warum soll diese protoluk R die Kyriosbezeichnung wohl häufig in die Einzelstücke des luk S gebracht haben, nie aber in Einzelstücke von Q, sondern dort nur in redaktionellen Einleitungsversen verwandt haben? Dieses unterschiedliche Vorkommen erklärt sich nicht recht durch die Annahme einer protoluk Redaktion. Sollte darum diese Sprechweise nicht doch neben dem luk S auch Q ursprünglich eigentümlich gewesen sein? Dagegen spricht nun zunächst, daß sie dort an keiner Stelle von Lk und Mt gemeinsam bezeugt (Lk par Mt) nachweisbar ist (vgl. Regel 2). Aber auch das ließe sich verständlich machen: Es muß damit gerechnet werden, daß Kyrios in der Erzählung noch nicht dem in Q gesammelten Traditionsgut eigen war, wohl aber dem komponierenden Redaktor von Q, der sie darum vorzugsweise (7, 19; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 17, 5) in die redaktionellen Einleitungswendungen brachte, dazu noch (in engster Verbindung mit 17, 5) in 17, 6. Aber diese These wäre nur durchführbar mit Hilfe der Annahme, Matth hätte bei seiner Q-Wiedergabe diese Stellen der Vorlage beseitigt. Das aber ist nun tatsächlich glaubwürdig zu machen, denn er hat an diesen als luk Sonderverse diff Mt erhaltenen Stellen nicht die Kyriosbezeichnung beseitigt, sondern die ganzen redaktionellen Einleitungsverse und mit diesen dann (mehr oder weniger zufällig) auch jene Bezeichnung (vgl. diff Lk 10, 1; 11, 39; 12, 42; 17, 5). 7, 19 geriet sie in Wegfall, als Matth eine Vorlage in Lk 7, 18–21 stärkstens zusammenstrich, Lk 17, 6, als er Lk 7, 5 strich. Daß er an den letzten beiden Stellen die Kyriosbezeichnung nicht konservierte, hängt vielleicht damit zusammen, daß sie ihm auch sonst in der Erzählung fremd ist (er verwendet sie nur 21, 3 par Mk in einem berichteten Ausspruch Jesu). So erklärt sich das auffällige Zusammengehen von luk S und Q in diesem Punkt doch nicht sicher als Charakteristikum einer protoluk R; besser verständlich wird die Übereinstimmung, wenn wir urteilen: Die Sprechweise, die dem luk S eigentümlich war, kannte ebenso auch schon der komponierende Redaktor von Q (nicht aber schon das Traditionsgut von Q), wie sie vereinzelt auch sonst bei neutestamentlichen Schriftstellern (s. o.) begegnet (Regel 7).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

56. ὁμοίως ist sehr charakteristisch für luk S (3, 11; 5, 10; 10, 32. 37; 13, 3; 16, 25; 22, 36). Wird eine protoluk R erkennbar, wenn es nicht in der gemeinsamen Q-Tradition, wohl aber 6, 31; 17, 31 diff Mt und 17, 28 Sv diff Mt begegnet? Vielleicht hätte Matth das Adverb nicht beseitigt, weil er es 27, 41 par Mk bewahrt und 22, 26 (39 v. l.); 26, 35 diff Mk bringt, so daß protoluk oder luk R wahrscheinlicher ist. Letztere kann hier und da angenommen werden, wenn Luk die Vokabel 5, 33 diff Mk einfügt (Regel 6). Außer der matth R (2 x), Mk (2 x) schreibt so noch 15 x das sonstige NT (Regel 7), so daß ein gelegentliches Übereingehen von Q und luk S nicht schon auffällig genannt werden kann.

Protoluk R nicht beweisbar.

57. οὐχὶ ... ἀλλά (ἀλλ' ... οὐχί) begegnet neben 12, 51 diff Mt auch 13, 3. 5; 16, 30; 17, 8, wo man luk S oder auch (inmitten von Q-Abschnitten) von Matth ausgelassenes Q-Gut annehmen kann (vgl. Regel 1), ferner

Lk 1, 60 (Regel 4), nicht aber in Apg oder sonst in luk R. Immerhin muß vermerkt werden, daß Luk οὐχί auch 18, 30 diff Mk und 3 x Apg schreiben kann (Regel 6) und unsere Wendung im sonstigen NT noch 4 x begegnet, so daß es gewagt ist, mit der einen (fragwürdigen) Stelle Lk 12, 51 Sv die protoluk Hypothese stützen zu wollen. Zudem scheint es sich um eine Eigentümlichkeit hoheitlicher Christussprache zu handeln[59] (Regel 10).

Protoluk R nicht beweisbar.

58. ὀφθαλμοὺς ἐπαίρειν Lk 16, 23; 18, 13 S, aber auch 6, 20 diff Mt (0 x Apg) könnte protoluk R verraten. Immerhin steht es aber auch Mt 17, 8 diff Mk und 3 x Joh (Regel 7), so daß eine Gemeinsamkeit in Q und S nicht auffällig sein müßte.

Protoluk R nicht beweisbar.

62. πλατεῖα steht Lk 13, 26 und 14, 21 (vgl. Regel 1) in S, 10, 10 diff Mt, aber nicht nur auch Apg 5, 15 (Regel 6), sondern auch Mt 6, 5 S und Mt 12, 19 Sv (diff LXX!) diff Mk, ferner 3 x Apk (Regel 7).

Protoluk R nicht beweisbar.

66. σκάπτειν (sonst im NT nicht) steht Lk 13, 8; 16, 3 in luk S, 6, 48 diff Mt. Ist letztere Differenz vorluk, und wenn ja: hat Matth hier den Text einer gemeinsamen Q-Vorlage geändert oder ein protoluk Redaktor? Die Annahme einer protoluk R wäre hier angesichts des geringfügigen Materials bei der sachlich bedingten Vokabel eine kaum zu erhärtende Möglichkeit.

Protoluk R nicht beweisbar.

69. στραφείς (außer bei Joh immer von Jesus gebraucht) begegnet in luk S 7, 44; 9, 55; 23, 28, aber auch Lk 7, 9 diff Mt. Vielleicht ist matth Streichung hier angesichts der matth Zusätze 9, 22; 16, 23 diff Mk nicht so wahrscheinlich. Ferner lesen wir das Partizip jeweils in einem luk Sv diff Mt Lk 10, (22 v. l.) 23; 14, 25, vielleicht von Matth fortgelassen, da es sich in beiden Fällen nicht um eine einen Q- und S-Abschnitt, sondern um eine 2 Q-Abschnitte verbindende redaktionelle Wendung handelt (vgl. Regel 9). Wer will aber mit einiger Sicherheit ausmachen, ob in diesen 3 Q-Abschnitten in ursprünglicher Weise die (von Matth dann hier abgeänderte) Q-Vorlage, eine protoluk R oder – unwahrscheinlicher – vielleicht Luk selbst spricht (στραφείς begegnet Lk 22, 61 P auch in einem luk Sv diff Mk [Regel 3], στρέφειν auch 3 x in Apg; vgl. Regel 6)? Ein Verdacht protoluk R von S und Q bleibt bestehen, obgleich auch die matth R (2 x diff Mk) und Joh (2x) die Redeweise lieben, und eine Übereinstimmung von Q und S darum nicht unbedingt auffällig sein würde (vgl. Regel 7).

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

---

[59] Vgl. den in Anm. 14 genannten Aufsatz S. 76f.

72. ὑμῖν λέγω (mit vorangestelltem ὑμῖν) steht Lk 16, 9 S (immerhin in einem Abschnitt, der als Q-Gut verdächtig ist[60]), sonst nur 6, 27; 11, 9; 12, 22 v. l. diff Mt, vielleicht ebenfalls in Beibehaltung der ursprünglichen Q-Diktion, so daß protoluk R nicht beweisbar wird.

Protoluk R nicht beweisbar.

76. φυτεύειν: Neben Lk 13, 6 S steht es in Q-Abschnitten 17, 6 diff Mt und auch wohl 17, 28 Sv diff Mt. Die Annahme einer gemeinsamen protoluk R der beiden Traditionsschichten wäre bei dem sachlich begründeten Vorkommen der Vokabel, die sich auch Mk 12, 1 und Mt 15, 13 Sv diff Mk findet (Regel 7), gewagt.

Protoluk R weniger wahrscheinlich.

Unsere Untersuchung von 29 unluk Spracheigentümlichkeiten, die als protoluk verdächtig schienen, ließ in 20 Fällen (Nr. 1. 6. 7. 10. 14. 16. 20. 21. 22. 24. 26. 30. 33. 40. 41. 44. 47. 48. 69. 76) protoluk Ursprung weniger wahrscheinlich, in 9 Fällen (Nr. 12. 19. 31. 56. 57. 58. 62. 66. 72) – vorsichtig geurteilt – nicht beweisbar sein. Nun sind unter diesen 9 «unbeweisbaren» Fällen aber 7 (Nr. 12. 19. 57. 58. 62. 66. 72), in denen sich die Gemeinsamkeit zwischen luk S und Q auf einer der beiden Seiten nur auf eine einzige Stelle bezieht, so daß aus diesem Grunde auch in diesen zunächst nur «unbeweisbaren» Fällen protoluk R im Grunde doch wenig wahrscheinlich ist. Außerdem muß gesehen werden, daß es sich in fast allen Fällen (außer Nr. 19. 41. 66. 72) um Spracheigentümlichkeiten handelt, die auch im sonstigen NT mehr oder weniger vorkommen, teilweise gar in der luk R bzw. in Apg (Nr. 14. 16. 20. 21. 26. 31. 33. 44. 47. 56. 62. 69). Wer aber trotz dieses wenig ermutigenden Ergebnisses an der protoluk Redaktion festhalten will, muß (entgegen dem Urteil der klassischen Protolukas-Hypothese!) seine Zuflucht zu der Annahme nehmen, dieser «Protolukas» sei weniger ein das luk S und die Q-Tradition einheitlich redigierender und fest verknüpfender Redaktor gewesen als ein Kompilator, der die ihm zugekommenen beiden Traditionsschichten nur lose zusammengefügt habe, ohne dieser seiner neuen Sammlung sprachlich-stilistisch ein stärkeres Gepräge zu geben. In diesem – immerhin denkbaren – Fall dürften wir uns freilich nicht wundern, wenn dieser postulierte vorluk Kompilator nicht durch sprachlich-stilistische Kriterien zu stellen wäre. Wenn wir aber letzteren Fall einmal annehmen wollen: dieser vorluk Kompilator müsse sich dann aber doch wenigstens in den redaktionellen Versen verraten, die das luk S mit Q-Abschnitten vernähen. Das aber läßt sich – soweit wir sehen – schwerlich irgendwo nachweisen. Immerhin – diese redaktionellen Verbindungsverse bedürfen einer eingehenderen Untersuchung, wenn man in der Protolukas-Frage weiter kommen will.

Ist nun also mit unserem recht negativen Ergebnis die These von einer vorluk Komposition von luk S und Q schon widerlegt? Keineswegs, will uns scheinen, vielmehr sind zunächst nur mögliche sprachlich-stilistische Argumente für die Hypothese weggenommen. Wer den Mut hat, mag nach neuen suchen. Besser aber, er versucht mit andersartigen Begründungen seine Hypothese abzustützen.

---

60 Vgl. den in Anm. 26 genannten Aufsatz S. 247 Anm. 40.

Rehkopfs fleißige und materialreiche Studie wird ein gern benutztes Hilfsmittel aller künftigen literarkritischen Arbeit an Lk und Apg bleiben, auch wenn es ihm nicht gelungen ist, «Umfang und Sprachgebrauch» einer «lukanischen Sonderquelle», ja nicht einmal deren Existenz, nachzuweisen.

Erfurt, 1. 10. 1960. Heinz Schürmann.

Alttestamentliche Rezensionen

H. Renckens, Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1–3. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf, Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, 1959, 8⁰ 268 S., Lwd. DM 13,80.

Th. Schwegler, Die biblische Urgeschichte, Verl. A. Pustet München, 1960, 8⁰ 252 S., Lwd. DM 15,80.

P. Morant, Die Anfänge der Menschheit, Verl. Räber & Cie. Luzern, 1960, 8⁰ 423 S., Lwd. Fr./DM 24,–.

Auf katholischer Seite sind in letzter Zeit drei bedeutende Werke über die bibl. Urgeschichte erschienen. Prof. H. Haag hat darüber in «Hochland» 53 (1960/1) 3, S. 272–279 berichtet, worauf eingehend verwiesen sei. Zur Ergänzung wäre auch einzusehen: K. Cramer, Genesis 1–11. Urgeschichte?, Tübingen 1959, 62 S.

I. Das wichtigste und gehaltreichste ist sicher das von Renckens, obwohl es nur über die ersten drei Kap. der Genesis geht. Der Verf., Professor in Maastricht, zeigt sich als sachkundigen Exeget, kritischen Denker und ernsten Theologen. Obgleich viele seiner Gedankengänge über die herkömmliche Exegese hinausgehen, steht er als Jesuit doch ganz auf dem festen Boden katholischer Gläubigkeit; seine grundsätzlichen Ausführungen über Inspiration und Offenbarung sind ebenso klug und maßvoll wie unvoreingenommen und wirklichkeitsnah. Nicht mehr neu, sondern hoffentlich allmählich geläufig, ist die notwendige Unterscheidung zwischen Darstellungsmittel und Lehrgehalt, historischer Berichterstattung und heilsgeschichtlicher Schau. Deshalb legt er besonderen Nachdruck auf den Untertitel seines Buches: Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen 1–3. Es handelt sich um eine gotterleuchtete Rückschau und Rekonstruktion der religiösen Grundereignisse am Anfang der Welt und der Menschheit. Ein verwandtes theologisches und literarisches Genus sind die eschatologischen Texte der Propheten, die auch keine proleptische Geschichtsschreibung sind, aber doch mit der letzten Überhöhung und Vollendung der Menschheitsgeschichte zu tun haben. Hier schaut die Prophetie nach rückwärts in die Protologie, um die Anfänge theologisch zu beleuchten. Je enger und notwendiger also die einzelnen Berichte mit den religiösen Wahrheiten zusammenhängen, um so mehr sind sie als facta historica anzunehmen und umgekehrt. Das deckt sich durchaus mit dem Begriff und Zweck der Offenbarung und stimmt mit dem Grundsatz der Bibelkommissionsentscheidung von 1909 überein,

daß besonders jene Dinge als geschichtliche Ereignisse aufzufassen sind, die die Fundamente der christlichen Religion berühren.

Die drei ersten Kapitel des Buches (1. Das «Bibelproblem», 2. Bibl. Geschichtsschreibung, 3. Israels Quellen) beschäftigen sich in ausgezeichneter Weise mit den erwähnten prinzipiellen Erkenntnissen, Kap. 4–10 mit dem priesterlichen Schöpfungsbericht. «4. Vom Chaos zum Kosmos» und «7. Schöpfungsglaube» entwickeln das Grunddogma der Schöpfung. Daß das Heptaemeron lediglich ein künstliches, zeitgebundenes Schema darstellt und keine moderne Naturwissenschaft bietet, ist längst zugegeben, so daß die alten Harmonisierungsversuche und Konkordanztheorien schon im Ansatz verfehlt und überflüssig sind. Re. geht nicht näher auf sie ein. Er betont richtig, daß es für einen atl Theologen a priori undenkbar wäre, daß irgendetwas Bestehendes nicht von Gott erschaffen wäre (74ff). Gn 1, 1 steht so uneingeschränkt und allgemeingültig an der Spitze, daß es von V. 2 nicht zu trennen ist, wenn es auch als Überschrift für das eigentliche Sechstagewerk gemeint ist. Mit Haag (176) muß ich dem Verf. widersprechen, wenn er – gleich den bekannten Kommentaren von W. Zimmerli und R. de Vaux – das Tohuwabohu nur als eine Umschreibung für das absolute Nichts ansieht. Es ist doch wohl nur ein «Nichts» hinsichtlich der später erschaffenen «Dinge». Allenfalls *könnte* man übersetzen: Die Erde aber war (als trockenes Festland V. 10) noch *nicht da*. Aber auch Herr Kollege Haag dürfte zu scharf urteilen, wenn er behauptet, daß *bārā'* kein Erschaffen aus Nichts bedeute und daß der biblische Schriftsteller einen *ganz anderen* Schöpfungsbegriff habe: nicht Hervorbringung aus dem Nichts, sondern Umgestaltung des Chaos in einen Kosmos. Freilich schildert das Hexaemeron zunächst das «Was», nicht das «Woraus» der Schöpfung; aber es handelt sich, abgesehen von der Scheidung des Wassers und Festlandes, doch um eigentliche Neuschöpfungen im Sinne des späteren οὐκ ἐξ ὄντων 2 Makk 7, 28. Ferner scheint mir bei Re. (53) die Verbindung von «Geist Gottes» mit seinem «Odem» und seinem Schöpfungswort zu eng zu sein, wie ich an anderem Orte darlegte. – Die folgenden Kapitel behandeln den Gottesbegriff, den reinen Monotheismus und das rechte Verhältnis zwischen Gott, Mensch und Welt, wovon eben der Schöpfungsbericht ein offenbarungsmäßiges Zeugnis ablegt. Schließlich bieten die Kap. 9 und 10 tiefe Erwägungen über «Bild Gottes» und «Bild Elohims», wobei der Unterschied zwischen Jahwe und Elohim doch wohl etwas überspitzt erscheint und die Behauptung, es gebe im Hebräischen keinen pluralis majestaticus (110), nicht so apodiktisch gilt. Hier und Gn 3, 22; 11, 7 ist kaum an den «himmlischen Hof» gedacht.

Mit Kap. 11 geht Re. zu Gn 2f über. Zuerst folgen wieder drei einleitende Kapitel: 11. Einleitung zu Gn 2–3; 12. Ursprung von Gn 2f; 13. Biblische Parallelen zu Gn 2f. Ein zentrales Thema ist 14. und 15. Der Wundergarten, 17. Der Garten als Symbol, und 18. Das «irdische» Paradies. Kaum ein moderner Exeget wird in Abrede stellen, daß dem «Wundergarten» trotz seiner Lokalisierung «im Osten» keine historisch-geographische Wirklichkeit zukam. Re. sieht im gesamten Milieu und Detail den lehrhaften Zweck, die Erhöhung des natürlichen Menschen in den übernatürlichen Gnadenstand zu veranschaulichen. Adam lebt in der glückseligen Nähe Gottes, in lebendigem Kontakt mit ihm. «Der Hagio-

graph unterscheidet beim ersten Menschen, wie er konkret von Gott gewollt wurde, ein natürliches und ein übernatürliches Element. Dazu und nur dazu braucht er den Garten» (175). Dagegen meldet Haag (277) das Bedenken an, ob wir damit nicht den Text in einer dogmatischen Perspektive sehen, die seiner ursprünglichen Bildhaftigkeit fern liegt. Das ist richtig; der Jahwist entwirft tatsächlich in teilweise mythologischen Farben ein natürliches Glück in einer irdischen Welt, aus der er alles Übel abstrahiert. Wenn aber diese ideale Rekonstruktion, wird Re. sagen, keine physische Realität war, dann bleibt als lehrhafter Kern nichts anderes übrig als die symbolhafte Andeutung einer metaphysischen Überhöhung, mag auch der Verfasser selbst den theologisch-dogmatischen Sachverhalt noch nicht in seiner ganzen Bedeutung und Ausdeutung erfaßt haben. Wesentlich für diesen Gottesgarten ist doch die ungetrübte Nähe und Freundschaft Gottes.

Immer bleibt die alte Schwierigkeit, wieso «Übel», die zur natürlichen Schöpfungsordnung der Welt und des Menschen gehören, im Paradies fehlen und erst als Folge und Strafe der Sünde hingestellt werden. Beim Fluch über die «Schlange» ist die Unlogik eklatant. Ähnliches gilt jedoch auch für die Verfluchung der Erde und zum großen Teil auch für die Bestrafung des ersten Menschenpaares. Es wird wohl nicht zu umgehen sein, auch diese Dinge zunächst als materielles Bild für die Zerstörung des übernatürlichen Gnadenstandes, die sicher gewisse Folgen hatte, aufzufassen, was denn auch Re. weitgehend dartut (147f. 254). Haag (278) fragt konsequent: «Was ist dann mit dem Tod?» Diese schwerwiegende Frage muß neu durchdacht werden und geht über den Rahmen dieser Rezension hinaus! Re. (256) schreibt generell: «Die biblischen Angaben über den Zustand, welcher der Sünde vorausging, ermöglichen keine historische Rekonstruktion dieses Zustandes, weil sie auf ein Werturteil über die heutige Wirklichkeit gerichtet sind.» Aber das Vorrecht der Unsterblichkeit gilt ihm mit Recht als dogmatisch feststehende Tatsache (252. 255).

Im übrigen betont Re. oft genug, daß wir hier noch vielfach in den Anfängen der Forschung stehen, und nicht ohne gewissen Humor (vgl. 158. 169. 173. 175. 212. 252) überläßt er es den «Theologen», ob sie über die Grenzen einer sachgemäßen Exegese hinaus vorzustoßen vermögen. So enthält er sich auch letztlich eines Urteils über die historische oder evtl. nur bildliche Auffassung von der Erschaffung der Frau aus dem Mann, wenn er auch deutlich zur symbolischen neigt (198–215). Ähnliches ist vom Monogenismus zu sagen (216–231). Nur von Gen 2 aus gesehen, könnte er als naturwissenschaftliche Frage, die dem Hagiographen noch gar kein Problem war, in die gleiche Kategorie verwiesen werden wie die Frage nach dem «Fixismus» der Arten, der dem Verfasser ebenfalls als gegebene Tatsache vor den Augen lag, ohne den Gedanken der Entwicklung überhaupt zu kennen. Die Dogmatik aber fordert den Monogenismus als Factum, das mit der fundamentalen christlichen Lehre von der Erbsünde untrennbar zusammenhängt. Sie kann dann wohl darauf hinweisen, daß auch der Text der Genesis die Sache durchaus so darstellt; aber als sicher geoffenbarter Lehrgehalt kann dieser an zeitbedingten Darstellungsformen so reiche Text *allein* kaum hingenommen werden (vgl. Haag 278); Re. 221: «. . . es ist jeweils eine andere Frage, ob man

diesem Text eine Funktion als vagen Ausgangspunkt für den geistigen Wachstumsprozeß zuspricht, an dessen Ende die dogmatische Formel steht, oder ob man die dogmatische Formel mit aller Gewalt fix und fertig dem alten Text entnehmen will. In diesem letzteren Fall fordert man vom Text zu viel.» – Um nun endlich zu schließen: Das Werk von Re. bildet eine sehr positive Grundlage für Exegeten und Theologen, um die Probleme der Urgeschichte neu aufzugreifen und wirklich voranzutreiben statt zurückzuschrauben!

II. Th. Schwegler, Professor an der Hochschule der Benediktiner in Einsiedeln/Schweiz, behandelt auf etwas weniger Seiten als Renkkens die gesamte Urgeschichte, also Gn 1–11. Bei jedem Kapitel bietet er nach der Übersetzung des Textes eine zusammenhängende Exegese, um dann in Exkursen die literarischen, theologischen, naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Probleme zu untersuchen. Eine längere Einleitung nimmt prinzipielle Fragen voraus: 1. Verhängnisvolle Mißverständnisse (15–28), 2. Das Weltbild der Bibel und die richtigen exegetischen Grundsätze (28–35), 3. Allgemeine Orientierung über 1 Mos (35–41). Unter den verhängnisvollen Mißverständnissen führt er an: «Verkennung dessen, was wir von der Bibel als Belehrung zu erwarten haben; Wenig Verständnis für die geistige Welt der biblischen Verfasser; Umsetzung der Symbol-Sprache des alten Orients in die Begriffssprache der Philosophie und Theologie; Überbewertung der überlieferten Auffassungen und der theologischen Autoritäten; Einseitige Auffassung der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift.» All das ist fast uneingeschränkt richtig und deckt sich mit den Ausführungen Renckens. Die Genesis-Quellen JEP werden anerkannt (36, «P» sollte in den erzählenden Texten besser als «Priesterschrift», nicht «Priesterkodex» bezeichnet werden). Die mosaische Autorschaft, über die Re. kein Wort verliert, wird von Schw. sehr stark eingeschränkt, da er vorwiegend an die schriftliche Abfassung denkt. Die Annahme alter Volksüberlieferungen kann Moses und seiner Zeit noch viel mehr zuteilen; strikte Beweise fehlen natürlich.

Obwohl Schw. in den Schöpfungsberichten die rein profanen Vorstellungen nur als kulturbedingte Darstellungsmittel ansieht (69), setzt er sich doch in einem eigenen Abschnitt mit der Frage «Bibel und Naturwissenschaft» auseinander (75–93), nämlich mit der Urzeugung, der Entwicklungslehre, der Ein- oder Mehrstämmigkeit. Das kann mit Rücksicht auf die Interessen der Leser nur von Nutzen sein; Harmonisierung ist selbstverständlich weder nötig noch möglich (vgl. Haag 275). Beide Paradiesesbäume sind nur Symbole (95). Sowohl die Erschaffung des Mannes als auch die der Frau sind so, wie sie geschildert werden, keine Glaubenswahrheiten, sie *veranschaulichen* aber andere Glaubenswahrheiten (86. 90f). Nicht ganz befriedigend sind die Ausführungen über die Schlange und über das Protoevangelium (107f) sowie über die unlösbare Frage, worin materiell die Sünde der Stammeltern bestand (110–115); darüber sehr gut Re. 232–248.

Mit dem 3. Kapitel (116–138) geht Schw. zur außerparadiesischen, vorsintflutlichen Menschheit über. Daß die Kulturstufe der Ackerbauern und Hirten für die allerersten Menschen noch nicht zutrifft, ist ihm (wie allen Exegeten) klar. Dagegen neigt er der These eines Urmonotheismus zu (133f). In der langen Debatte um die «Gottessöhne» (134–138)

entscheidet er sich am ehesten für die mythologische Deutung als Halbgötter, m. E. ganz mit Recht. – Das 4. Kap. handelt von der Sintflut. Der Bericht wird richtig nach «P» und «J» aufgeteilt, die geographische wie auch die ethnographische Allgemeinheit der Flut abgelehnt (153ff). Doch sollte nicht bestritten werden, daß der Wortlaut des Textes hier wirklich die *ganze* Erde ohne Einschränkung meint, wenn auch selbstverständlich die damaligen Grenzen der Erde unserer heutigen Erkenntnis beiweitem nicht entsprechen. – Der Turmbau zu Babel (Kap. 5) ist ein «idealisierter Vorgang» von «geschichtstheologischer» Wichtigkeit (174f). – In Kap. 6 wendet sich Schw. den Stammbäumen der Urgeschichte zu. Mit großem Fleiß analysiert er die literarischen und arithmetischen Rätsel der Listen. «Das Alter der Menschheit schnellt unweigerlich und automatisch auf das rund 100fache dessen hinauf, was eine ältere sogenannte biblische Chronologie annehmen zu müssen und zugeben zu dürfen glaubte» (193).

Wenn man das Buch von Re. und das von Schw. hinter einander durchliest, entsteht für den Fachexegeten die Gefahr, das letztere zu sehr im Schatten des ersteren zu sehen und seine Qualität zu unterschätzen. Das wäre ein Unrecht. Schw. will in erster Linie nicht für den wissenschaftlichen Forscher schreiben, dem er in der Tat außer wertvollen Zusammenstellungen und Zitaten nicht allzuviel Neues bieten würde, – abgesehen von ganz konservativen Exegeten, die manches ihnen Neue zur Kenntnis nehmen dürften. Vielmehr wendet sich Schw. an die gebildeten und überhaupt interessierten Bibelleser mit ihren begreiflichen Schwierigkeiten und Fragen. Für sie bietet er eine sachlich gute, überzeugende, auf sorgfältigem Studium und moderner Wissenschaft basierende Auskunft. Der weite Leserkreis, den er anspricht und den man ihm aufrichtig wünscht, würde wahrscheinlich mit dem Werk von Re. weniger zurecht kommen. Auch die Bücher der Exegeten haben jeweils ihr eigenes und berechtigtes «genus litterarium»!

III. Das eben Gesagte gilt allgemein auch für das Werk von M o r a n t, der indes für die gleichen 11 Kap. der Urgeschichte über 400 S. aufwendet. Im nämlichen Jahr wie Schw. erschienen, berichtet Mo. im Vorwort dankbar, daß jener das Manuskript durchgegangen und bereichert habe. Da fragt man sich unwillkürlich: Warum dann zweimal zur gleichen Zeit dasselbe? In der pastoralen Zielsetzung und im Aufbau berühren sich beide sehr eng. Persönlich aber ist Mo., Lektor der Exegese am Ordensseminar der Kapuziner in Solothurn, um ein gut Stück konservativer als Schw. Der bedeutend größere Umfang erklärt sich hauptsächlich aus dem apologetischen Streben nach breiter Allseitigkeit und moralischer Auswertung über das Neue Testament bis zu den praktischen, christlichen Lebenswerten – gern im Anschluß an Zimmerli (vgl. Vorwort und z. B. S. 53). Re. wird bei Schw. in einer Anmerkung, bei Mo. überhaupt nicht erwähnt. Nebenbei eine unangenehme Äußerlichkeit: Beide Werke bringen die Anmerkungen am Ende des Buches (Schw.) bzw. am Ende der Abschnitte (Mo.). Man muß daher jedesmal nach den Anmerkungen suchen und bei Schw. sich noch eigens vergewissern, um welches Kap. es sich dreht. Das ist sehr lästig! Fußnoten gehören unter den laufenden Text.

Typisch für Mo. ist die fleißige Verwendung der neuesten katholischen und protestantischen Kommentare. Die vorsichtige Würdigung der oft stark auseinandergehenden Ansichten ist mit ein Grund für den Umfang des Buches. Allerdings kommt dadurch nicht selten eine unentschiedene Haltung zustande, die schließlich meistens zur traditionellen Lösung tendiert. So entstehen methodische Inkonsequenzen; sie erstrecken sich auch auf die Verteidigung der historischen und naturwissenschaftlichen Zuverlässigkeit auf der einen Seite, und auf das Wissen um die rein heilsgeschichtliche Absicht auf der anderen Seite. Aus der Fülle exegetischer Überlegungen seien etliche Beispiele herausgegriffen:

Über den ersten Schöpfungsbericht schreibt Mo.: «Ganz von Anfang tritt also der Monotheismus mit aller wünschbaren Klarheit zutage» (44). Das ist mißverständlich; denn er weiß doch genau, das «P» mit Abstand die jüngste Quelle darstellt. Unentschieden bleibt die Beurteilung des Tohuwabohu (45f). Die Unterwelt als «Aufenthaltsort der Seelen aller Abgestorbenen» (84) ist für das AT natürlich nicht richtig charakterisiert. Die sogen. Uroffenbarung wird abgelehnt, dagegen Offenbarung über die Urgeschichte an die Patriarchen postuliert (96f. 209), – Re. sagt: «Israels Schau in die Vergangenheit». Beim Paradiesesbericht läßt Mo. die Frage offen, ob der Baum der Erkenntnis geschichtliche Wirklichkeit war, neigt jedoch zur realen Auffassung (116f), während der Baum des Lebens nur Symbol für die Unsterblichkeit ist (113). Desgleichen schwankt sein Urteil über die «Natur des Paradieses» (148f); schließlich glaubt er, daß der Text doch einen geographisch bestimmten Lebensraum «zu lehren scheint» (149). Die Abstammung des menschlichen Leibes bleibt fraglich. Daß Eva irgendwie von Adam abstammt, ist als Tatsache festzuhalten (128. 145). Über den Monogenismus urteilt selbst Mo., daß die letzte Entscheidung nur aus der neutestamentlichen Volloffenbarung erwartet werden kann (135). Phantasie ist der Abschnitt über die «Ursprache» (131f). Wie schwer sich Mo. rein symbolische Darstellungsweise vorstellen kann, zeigt die Frage um die Schlange. Er meint (164f), es müsse sich doch in Wirklichkeit um eine reale oder um eine Scheinschlange gehandelt haben; denn ohne eine sinnenhafte Erscheinung könnte die Versuchung nicht erklärt werden. Aber «ein wirkliches Sprechen braucht nicht angenommen zu werden. Der biblische Erzähler konnte die Einflüsterung Satans und die dadurch erweckten Erwägungen der Frau in Form von Rede und Gegenrede gekleidet haben» (165). Dazu wäre zu fragen, wie diese «Einflüsterungen» an die Frau kamen, nachdem Mo. überzeugt ist, daß «der böse Feind den Geist des Menschen nicht unmittelbar beeinflussen kann» (164). Nur zur Entlastung des Schriftstellers kann dann wenige Zeilen später die Beschwichtigung dienen, es habe nichts Befremdendes an sich, daß die Schlange sprechend eingeführt wird und Eva sich davor nicht fürchtet, da ja auch Kinder den Tieren die Sprache ohne Bedenken zutrauen und im übrigen auch die Eselin des Balaam sprechen konnte. – Im berühmten Protoevangelium wird die latein. Lesart «ipsa» sicher auf Hieronymus zurückgeführt (179). Aber die Kontroverse darüber hat das Gegenteil mehr als wahrscheinlich gemacht, trotz der Vg-Ausgabe der Abtei San Gerolamo! Ps 51, 7 soll beweisen, daß «auch David von einer Erbschuld redet» (203). Obgleich die Erzählung von Kain und Abel «nicht Geschichte sein will im engsten

Sinne des Wortes» und jene «nicht unmittelbare Söhne der Stammeltern zu sein brauchten» (246), muß doch «eine Verbindung von Kain und Kenitern als völlig willkürlich erscheinen» (247), vgl. dazu Schw. 131f. – Beim Sintflutbericht glaubt Mo. wie Schw., die Bibel selbst lehre keine Allgemeinheit der Flut (313). Die «Gottessöhne» sind «fromme Sethiten» (287; besser wohl Schw.). Daß der Bericht aus zwei Quellen addiert ist, betont auch Mo. richtig; daß aber 7, 11 die geöffneten «Schleusen des Himmels» dem jahwistischen Zeugen, die «Quellen der Tiefe» dagegen dem priesterlichen zugehörten, trifft völlig daneben (320). Zur Erheiterung dient die Mitteilung Mo.s, er wolle beide Teile nicht gesondert betrachten, «weil schließlich der Mensch nicht trennen soll, was Gott verbunden hat» (294). Leider hören wir auch beim Bund mit Noe nichts von Literarkritik. In Noes Fluch und Segen (340–348) wird man nur schwer eine «messianische Prophezeiung» finden können. Die Sprachverwirrung endlich gilt auch Mo. nur als angenäherte, ideale Geschichte (394).

Die herausgegriffenen Beispiele, zu denen der Rezensent teils zustimmend, überwiegend aber ablehnend Stellung nahm, könnten wieder einen zu negativen, ungerechten Eindruck machen; denn sehr vieles, das völlig richtig und ausgezeichnet dargestellt ist, wurde nicht erwähnt. Die Beherrschung der modernen naturwissenschaftlichen Fragen z. B. verdient alles Lob. Aber auch die eigentliche Exegese ist im ganzen gewissenhaft, gründlich und ehrlich. Daß der Verf. bei seiner guten Sachkenntnis und toleranten Beurteilung anderer Meinungen öfters selber schwankt und sich lieber auf den Standpunkt der älteren, konservativeren Schule zurückzieht, ist wohl begreiflich. Jedenfalls hat er sich in dankenswerter Weise und mit Erfolg bemüht, den oft ratlosen Lesern der biblischen Urgeschichte eine gute Erklärung der Texte und darüber hinaus sinnvolle Anwendungen auf Gegenwart und Leben zu vermitteln.

München, 15. April 1961. Vinzenz Hamp.

Die Kupferrolle von Qumran (3 Q 15)

Von allen bis jetzt bekannt gewordenen Schriftstücken aus der Gegend vom Qumran bereitet die 1952 gefundene 8 Fuß lange Kupferrolle – die zwei jetzt getrennten Teile gehörten ursprünglich zusammen und sind wohl nur durch Nachgeben der Nieten von einander getrennt – die meisten Schwierigkeiten und gibt die größten Rätsel auf. Die technische Schwierigkeit, das stark oxydierte Metall ohne Beschädigung oder Zerstörung des Textes aufzurollen, wurde nach langen Überlegungen glücklich umgangen, indem H. W. Baker am College of Technology in Manchester 1955/56 mit besonderem Apparat die Rolle in 23 Streifen zerlegte und so dem Leser den Text zugänglich machte. Mit dessen Herausgabe wurde von den drei Instituten, bei deren gemeinsamen Expedition in dem Gelände um Qumran die Rolle gefunden worden war, – der American School of Oriental Research, dem Palestine Archaeological Museum und der École Biblique et Archéologique in Jerusalem, – J. T. Milik betraut, der ihn als vol. III der Discoveries in the Judaean Desert vorlegen will; der Band soll (1959) schon im Druck sein. Erschienen ist be-

reits von Miliks Hand eine französische Übersetzung mit vorwiegend topographischem Kommentar RB 66 (1959) 321–357, während er mit der sprachlichen Erklärung mehr zurückhält, bis Photos, Faksimile und Umschrift des Textes von ihm vorgelegt sind.

Nun ist ihm J. M. Allegro, der sich um die zweckmäßige Öffnung der Rolle bemüht hat und bei der Zerlegung in Manchester anwesend war, mit seiner Ausgabe zuvorgekommen [1]. Der Titel seines splendid ausgestatteten Buches lautet: *The Treasure of the Copper Scroll. The opening and decipherment of the most mysterious of the dead sea scrolls, a unique inventory of buried treasure.* Ill. with 10 photographs and 31 line drawings. Routledge & Kegan Paul, London 1960, 191 p. – Nur von der IX. Kol. ist ein Photo beigegeben; der Text sämtlicher 12 Kolumnen erscheint in Nachzeichnungen (faksimiliert) mit Umschrift und englischer Übersetzung mit teilweise ausführlichem topographischem und vielfach auch sprachlichem Kommentar in Form von 323 *notes*, die u. a. durch 18 Kartenskizzen illustriert werden. Dazu kommen zusammenfassende Kapitel über die Entdeckung und Öffnung der Rolle, über den Schatz als solchen, über die geographische Lage der Verstecke am Toten Meer, bei Jericho und im Gebiet von Jerusalem, über den mutmaßlichen Eigentümer, der ihn verbarg, und eine Schlußbetrachtung über Aufgaben und Forderungen der archäologischen Forschung. Der Index ist kurz, ein Verzeichnis der besprochenen hebräischen Vokabeln fehlt leider.

In seinen Ergebnissen weicht A. beträchtlich von Milik ab. Das liegt nicht bloß an den Erklärern, die von der Kombination in verschiedenem Maß und in verschiedener Richtung Gebrauch machen, sondern auch an Stoff und Material, an Form und Inhalt des Textes, die einer sicheren Deutung nicht günstig sind. Kupfer ist schwieriges Schreibmaterial, und der augenscheinlich wenig sprach- und schreibgewandte Schreiber oder Graveur erleichtert sich die Arbeit, indem er den Zeichen eine möglichst lineare statt der geschwungenen Form zu geben strebt, wobei er ähnliche Buchstaben leicht verwechselt oder wenigstens nicht hinreichend von einander unterscheidet: Die Formen von Jod, Wav, Zain und zuweilen selbst von Resch, die von Daleth, Kaph und manchmal auch von Mem, jene von He und Chet und manchmal auch Tav sind jeweils fast oder ganz gleich. Die Spatien zwischen den einzelnen Wörtern sind unregelmäßig gesetzt und fehlen zuweilen ganz, häufig wird «defektiv» geschrieben, die Vokalisierung ist für den heutigen Leser darum oft schwierig, die richtige Lesung bleibt oft unsicher, und es überrascht darum nicht allzusehr, daß sie bei beiden Bearbeitern öfter sehr verschieden ausfällt. Dem Inhalt des Textes (Verzeichnis von Wertgegenständen und sonst selten oder gar nicht vorkommenden Örtlichkeiten) entspricht ein Lapidarstil, der so gut wie ganz ohne Verba auskommt, aber eine große Anzahl von Hapaxlegomena und seltenen Wörtern bzw. Namen aufweist, denen in anderem Zusammenhang eine andere Bedeutung zukommt, wenn es sich nicht gar um Tarnbezeichnungen handelt.

Die Sprache ähnelt jener der Mischna, zeigt aber neben älteren auch bereits weiter entwickelte jüngere Formen. Danach zu schließen ist das Verzeichnis etwa im 1. Jahrhundert n. Chr. angelegt, nach A. vor

---

[1] Dazu s. jetzt R. de Vaux, RB 68, 146f.

70 n. Chr. Trotz des Fundortes deutet nach Milik nichts darauf hin, daß es von der Qumrangemeinde selbst herrührt, A. meint, daß es von den Zeloten des ersten Aufstandes stammt. Diese hätten die dem Tempel in Jerusalem gehörigen Wertgegenstände samt jenen, welche sie auf ihren von Flav. Jos. erwähnten Beutezügen gegen heilige Orte in der Umgebung Jerusalems zusammenbrachten, im Jahre 68 n. Chr. in Sicherheit gebracht und die einzelnen Posten nebst ihren Verstecken auf einer Kupferrolle verzeichnet, wohl weil das Metall als dauerhafter und für kultische Verunreinigung als weniger empfänglich galt [2]. Auch Qumran hätten die Zeloten überfallen und geplündert und etwa drei Monate besetzt gehalten, bis der Platz i. J. 68 den Römern in die Hände fiel. Nur die Höhle I mit den sorgfältig in Leinen gehüllten und in Krügen verschlossenen Handschriften sei von den Qumranleuten selbst als Bücherdepot gebraucht worden. In alle übrigen bis jetzt entdeckten Höhlen hätten die Zeloten die von den Qumran-Mitgliedern selbst zerrissenen oder halb zerstörten Handschriften gebracht. Die Qumranleute hätten so vor ihrer Flucht oder ihrem Untergang noch verhindern wollen, daß ihre geheim zu haltenden Schriften von Unberufenen gelesen würden. Weil darunter aber auch heilige Texte waren, die den Gottesnamen enthielten, hätten die Zeloten als fromme Leute sie gesammelt und in den Höhlen als Notverstecken geborgen gemäß der rabbinischen Vorschrift, daß heilige Bücher bei drohender Zerstörung einer Stadt in Sicherheit zu bringen sind (S. 62. 126).

Im übrigen hätten sich aber die Zeloten für berechtigt gehalten, auch die Tempelgüter und sonstigen heiligen Besitz im «heiligen Krieg» für die militärische Verteidigung zu verwenden. Nach der Deutung A.s lägen denn auch alle Schatzdepots außerhalb Jerusalems (Qumran, Chirbet Mird, Wadi Kelt und Wadi Farah) in der Verteidigungslinie der nördlichen und östlichen Flanke Jerusalems, deren vorgeschobene Posten von den Zeloten im Kampf gegen die Römer möglichst lange gehalten werden sollten. Das Verzeichnis gab sonach den dortigen Verteidigern eine Handhabe, im äußersten Notfalle auf diese Werte zur Auffüllung der «Kriegskasse» zurückzugreifen. Wenn diese freilich höchst hypothetische Erklärung A.s richtig sein soll, dann konnten die Schätze nicht rein imaginär oder fiktiv sein und lediglich folkloristische Bedeutung haben, wie Milik meint, sondern sie mußten wirklich existieren. A. rechnet denn auch damit (S. 56ff 130), daß wenigstens der in den Wüstenorten verborgene Teil noch vorhanden ist, wenn er nicht bald nach der Hinterlegung schon wieder entfernt wurde, und verweist darauf, daß sich in Qumran selbst ja ein Behälter mit etwa einem halben Tausend tyrischer Münzen noch gefunden hat.

Die auffallend hohen Beträge der Wertsachen möchte A. dadurch auf den sechzigsten bzw. fünfzigsten Teil vermindern, daß er Talent gleich Mine, und Mine gleich Sekel setzt, und bei der Berechnung der Mengen

---

[2] Eine eherne Tafel *lwḥ nḥwšt* mit einem Verzeichnis von Tempelgeräten und Wertsachen wird auch in einem viel späteren hebräischen Text erwähnt, den Milik in RB 66 (1959) 567–575 nach einer Ausgabe von Jellinek (1853) und einigen inzwischen bekannt gewordenen Marmorplatten aus Beirut veröffentlicht hat, vgl. dort S. 569 (572) Abs. II Z. 2. Ob die nach einem Gerücht neuerdings angeblich in Höhle 11 gefundene Rolle eine Abschrift zu jener aus Höhle 3 ist, von der es ja nach XII 10f ein Duplikat gab, steht natürlich dahin.

legt er diesen Ansatz ohne weiteres zugrunde. Für diese «Abwertung» beruft er sich auf Jos ant. II 3, 3 (§ 33). Dort steht, Josef sei von seinen Brüdern um 20 Minen verkauft worden, während an der Urstelle Gn 37, 28, wo die Maßbezeichnung wie gewöhnlich fehlt, gewiß 20 Sekel gemeint seien. Flavius Jos. hätte sonach Mine statt Sekel gesetzt und damit den Preis um das Sechzigfache erhöht. Aber es kann sich hier um eine der bei Josephus nicht seltenen Ungenauigkeiten handeln, auf die man nicht weitgehende Theorien aufbauen darf. Eine Mine wiegt sonst nach ihm (ant. XIV 14, 7, 1 [§ 106]) zweieinhalb röm. Pfund. Aber auch bei dieser «abgewerteten» Berechnung A.s ergeben sich immer noch (vgl. S. 58. 62. 135) 21½ Ztr. Silber und 8½ Ztr. Gold gemünzt, wozu noch die Goldbarren von unbestimmtem Gewicht sowie die Behälter von Edelmetallen und die hl. Geräte kommen, deren Wert und Gewicht nicht angegeben wird.

Daß an seinen Erklärungen vieles hypothetisch ist, verkennt A. selbst nicht. Aber man wird ihnen doch nicht immer den Grad von Wahrscheinlichkeit zuerkennen wollen, den er selbst anzunehmen scheint. Besonders gilt das auch von seiner Theorie, daß Qumran der Schauplatz der endgültigen Auseinandersetzung zwischen dem «Lehrer der Gerechtigkeit» und dem «Frevelpriester», als der ihm Alexander Jannäus gilt, gewesen sei (S. 71f). Danach wäre der «Lehrer der Gerechtigkeit» anfänglich in den Aufstand gegen Alexander Jannäus verwickelt gewesen, hätte sich aber noch vor dem Abschluß dieser Bewegung mit seiner Gruppe in die Wüste, eben nach Qumran, zurückgezogen und dort möglicherweise schließlich auch den Rädelsführern des Aufstandes Aufnahme gewährt. So kam es, daß an einem bestimmten Versöhnungstag (vgl. 1 QpHab XI 4ff) der Frevelpriester Jannäus dort erschien und den Lehrer der Gerechtigkeit den «Giftbecher trinken» ließ – nur ein Euphemismus für Hinrichtung. Die wirkliche Todesart sei die Kreuzigung gewesen, wie sie damals auch an den achthundert anderen Rebellen vollstreckt wurde. Der Hinweis A.s, daß auch Jesus vom Kelchtrinken spreche Mt 20, 22f; 26, 39; Joh 18, 11, wo er von seiner, ja auch von einem Hohenpriester betriebenen Kreuzigung spreche, macht die Sache nicht überzeugender. Denn von dem imaginären Giftbecher im Habakukmidrasch ganz abgesehen, beruht die Kombination auf der Voraussetzung, daß der Ortsname Sekakah (IV 13 V 13) gleich Mesillah gleich Bemeselis (Jos bell. jud. I 4, 6 § 96) gleich Qumran ist. Der von A. versuchte rein sprachliche Beweis dafür ist jedoch keineswegs schlüssig.

Grundlegend für alle Ausführungen A.s ist die Annahme, alle in der Kupferrolle genannten Orte für Depots von Wertsachen seien in Jerusalem selbst und in seiner Umgebung zu suchen, deren Kreis über Chirbet Mird, Qumran, Wadi Kelt und Wadi Farah nicht hinausreicht. Wenn A. dann noch damit rechnet, daß sonst unbekannte Ortsnamen Pseudonyme für bekannte Orte sind, während umgekehrt wohlbekannte Namen wie etwa «Teiche Salomos» andern Orten zugeteilt werden als den gewöhnlich damit bezeichneten (S. 70), dann ist Vermutungen Tür und Tor geöffnet und der Unbekannten in der Rechnung sind so viele, daß ein sicheres Resultat nicht mehr möglich wird. Milik verteilt denn auch seine Ortsbestimmungen auf einen viel weiteren Raum, der sich bis Sichem (Garizim, wo sich auch nach Jos ant. 18, 4, 1 § 85 ein von

Moses angelegtes Depot von heiligen Gefäßen befunden haben soll), an den Karmel, bis Besan und ins Ostjordanland erstreckt. Für A. (S.75f) aber ist Garizim XII 4 nur Pseudonym für einen künstlichen Hügel am Austritt des Wadi Kelt in die Ebene, also in der Gegend von Jericho, wo die Zeloten vermutlich im 1. Aufstand eine Verteidigungsstellung bezogen hatten. Daß die Karte von Madeba und eine antisamaritanische Tradition nach Rabbi Eleazar (2. Jahrh. n. Chr.) diese Annahme ausreichend begründen kann, wird nicht jeder ohne weiteres zugeben, wenn ihre Richtigkeit auch nicht ausgeschlossen erscheint. *Kephar-Nebo* IX 11, nach Milik ein Dorf am Berg Nebo, bringt A. auf Grund anderer Lesung in Zusammenhang mit den Drainage- bzw. Wasseranlagen am Tempel. Ähnliches geschieht mit dem von Milik angenommenen Ort *ha-Baruk* XII 8 und dem wenig bekannten *Koḥlit* am Karmel (viermal genannt, z. B. I 9 XII 10), wo nach XII 11 ein Duplikat des Schatzverzeichnisses hinterlegt sein soll. Im ersten Fall liest A. (vielleicht richtig) *bzk,* vermutet darin aber ein Pseudonym für *mizbe*^{a}*ḥ,* den Altar über dem heiligen Felsen in Jerusalem mit einem Kanal für den Blutabfluß der Opfer (S. 119. 168); im andern Falle liest er *bḥlh,* das er als *hole* bzw. *basin* erklärt und ebenfalls am Tempel(platz) sucht. Ebenso verschwindet die Quelle (Miliks) von Besan XII 6 und das *Bet ha-Qoṣ* bei Jericho VII 9; dieses wird zum Sommerhaus mit Kühlraum am Tempel. Statt des Ortsnamens *Bet Aḥṣor (Aḥzor)* VIII 1f liest A. *by[t] ʾwṣr* «Schatzhaus» (diese Lesung erscheint besser), das er in der Nähe des Nikanortores im Tempelhof sucht. Das erste Versteck I 1 beläßt auch A. wohl außerhalb Jerusalems, sucht es aber nicht wie Milik in einem Ort *Horebbeh,* sondern übersetzt *bḥrwbh «in the forteress»* und bezieht das auf die Festung Hyrcania (Chirbet Mird) am Rande des Tales Achor, das er der *Buqēʿa,* nicht dem Wadi *Nuwēʿimeh* (wie Milik S. 332) gleichsetzt.

Wo nun die Lesung des Textes nicht feststeht, wo es unentschieden bleibt, ob ein Ortsname vorliegt oder der Ausdruck appellativisch ist, wo der wirkliche Sinn der Angaben also fragwürdig bleibt, ist natürlich auch die Kombination mit den Angaben anderer Quellen wie Mischna und rabbinischer Literatur sowie mit den Forschungsergebnissen von W i l s o n, W a r r e n u. a., auf die A. häufig Bezug nimmt, problematisch.

Auch die sprachlichen Argumente A.s verraten zuweilen mehr Kombinationsgabe als sie Überzeugungskraft besitzen[3]. Es ist natürlich an sich möglich, daß das «äußere Tal» VIII 4f das sog. «Käsemachertal» des Flavius Josephus ist (S. 85f 154f), für das der Name aus atl Zeit nicht überliefert ist. Daß aber hier bei Josephus eine Verwechslung von *ḥṣwnʾ* «außen» mit syr. *ḥīṣūthā* «Gerinnen (der Milch)» bzw. einer erschlossenen Nominalform *ḥīṣōnāʾ* «Käsemachen» zugrunde liegt, ist doch nicht sicher, noch weniger, daß auch *gēʾ ḥizzājōn* «Tal des Schauens» Jes 22, 1. 5 nur

---

[3] Druck- oder Editionsversehen können außer Betracht bleiben: VIII 10 ist wohl *šlp* (Schluß-Phe?, nicht *šly* wie in der Transkription) zu lesen; ob freilich Metathesis für *špl* anzunehmen ist (vgl. S. 155 n. 177), ist eine andere Sache. VIII 12 fehlt in der Umschrift das Aleph hinter *hṣwpʾ*; ferner lies VIII 8 *ṣwq* (statt *swq)* und VIII 9 *ḥpwr* (statt *ḥywr);* XII 10f ist zweimal Aleph statt He zu lesen.

eine Entstellung daraus sein soll. Ähnlich verhält es sich mit dem Essenertor, das nur einer Verwechslung (richtig «Myrtentor») seine Existenz verdanken soll, da *'asyā'* (Plural *'asayyā'*) «Heiler», «Essener» anklingt an *'asa'*, Plur. *'asayyā'* «Myrte» (vgl. Bell. jud. V 4, 2 § 145). Noch ungewisser ist das «Myrtental» Sach 14, 5 statt des gewöhnlich angenommenen Hinnomtals (*gē' hadassīm* statt *hāri[m]*) S. 72f. – Auch bei sonst gleicher Lesung weicht die Übersetzung mancher Ausdrücke stark von der Miliks ab: *btkn 'ṣlm ('ṣln)* XI 1. 4. 11. 15 heißt nach Milik «ganz nahe dabei»; A. aber erklärt: *ṣlm* («Bild») mit vorgesetztem (!) Aleph, das sind Münzen mit aufgeprägten Bildern, und übersetzt: *inside them, figured coins* (S. 148, note 109).

Es wäre ein eigenes Buch erforderlich, um zu allen Deutungen und Aufstellungen A.s Stellung zu nehmen, ohne daß man wahrscheinlich selbst zu mehr gesicherten Resultaten gelangen würde. Er hebt selbst ja mehrfach den hypothetischen Charakter seiner Erklärungen hervor. Der Wert seiner Arbeit soll nicht unterschätzt werden. Man hat nun neben der Übersetzung Miliks auch den Text selbst wenigstens in einer Nachzeichnung zur Hand und kann sich in vielen Fällen ein eigenes Urteil bilden. Die Zweifel, ob das Schatzverzeichnis mehr als eine Fiktion ist, scheinen nicht beseitigt. Es ist natürlich damit zu rechnen, daß die etwaigen Eigentümer und eventuellen Nutznießer dieser Wertgegenstände und überhaupt die Zeitgenossen mit den Ortsangaben mehr anzufangen wußten als wir Heutige, die auf den spärlichen literarischen und archäologischen Nachlaß einer versunkenen Welt angewiesen sind. Wenn nicht neues, unvorhergesehenes Material zum Vorschein kommt, bleibt es darum fraglich, ob das Rätsel um die Rolle überhaupt ganz gelöst werden kann.

Bonn, 30. November 1960. Friedrich Nötscher.

Holm-Nielsen, Svend, *Hodayot.* Psalms from Qumran. (Acta Theologica Danica vol. II). Aarhus, Universitetsforlaget 1960, 366 S., 50,– (gbd. 55,–) Kr. Dan.

Zu den Psalmen von Qumran sind bereits 1957 zwei Kommentare erschienen, der eingehende neuhebräische von J. Licht und der kürzere französische von Dupont-Sommer (Semitica VII). Nun kommen zwei weitere dazu: ein französischer von Carmignac-Guilbert (bereits 1960 angekündigt) und der hier anzuzeigende englische von Holm-Nielsen, welcher der theol. Fakultät von Kopenhagen als Dissertation vorgelegen hat, dazu jetzt noch ein fünfter von M. Mansoor.

Der englischen Übersetzung mit ausführlichen Anmerkungen, dem eigentlichen Kommentar, ist eine kürzere Einleitung vorausgeschickt und ein längerer systematischer Teil angeschlossen. Die Anmerkungen zu jedem einzelnen Psalm sind jeweils vierfach gegliedert: a) ein *summary,* enthaltend Disposition und Gedankengang des Psalms, b) *notes,* die eigentlichen, oft sehr zahlreichen (z. B. 80 bei Ps 1) und umfänglichen Anmerkungen, c) *use of Scripture,* die Bibelzitate und die Art ihrer An-

wendung, d) *concluding remarks,* zusammenfassende Bemerkungen über Form, Stil, literarische Art, Sitz im Leben u. ä. Auf den ersten zwölf Kolumnen zählt H-N. 19 Psalmen, auch von Kol. 13 ab setzt er die einzelnen Lieder voneinander ab, führt aber die Zählung nicht fort wegen der Unsicherheit der Textfolge und der Einordnung einzelner Fragmente. Er findet, daß an dem uns erhaltenen Exemplar der Rolle mehr als zwei Schreiber und eine unbestimmte Anzahl von Korrektoren gearbeitet haben.

Im systematischen Teil behandelt H-N. sehr eingehend und teilweise beinahe umständlich die *theologischen concepts:* Mensch, Gott (Prädestination und Verantwortlichkeit), Offenbarung (als Heilsmittel nur den Bundesmitgliedern zugänglich), Gerechte und Gottlose, der (betende) Psalmist, Eschatologie (Messianismus) und Heil; ferner die Verwertung des Alten Testaments in den Hodayot, ihre literarische Herkunft und endlich ihren Zweck. Eine kurze dänische Zusammenfassung, ein Verzeichnis der Bibelstellen und eine Bibliographie schließen das Ganze ab.

Die Arbeit macht einen soliden Eindruck. Das Urteil des Verf.s scheint nüchtern und besonnen. Das Erklärungsprinzip, dem er zu folgen verspricht, ist richtig: Textunklarheiten in der Regel nicht aus anderen Qumranstellen zu «klären», obwohl dies in einem gewissen Maße zulässig sei, sondern von Ausnahmen abgesehen, hierfür nur die Hodayot selbst ins Auge zu fassen. Ähnliches gilt für die *Sach*erklärung. Bei Psalm 5 (Kol. III 3–18) z. B. wird die messianische und auch die eschatologische Deutung abgelehnt. Die «Geburt» ist Bild für die bereits eingetretene Rettung des Betenden: Gott befreit ihn von den Schrecknissen, die seine Gegner über ihn gebracht haben, diese selbst gehen zugrunde. Während die böse Welt in ihren Krämpfen stöhnt, ist das Heil innerhalb der Genossenschaft schon verwirklicht. Hier hat man nichts zu fürchten. Dies ist auch der Grund, warum die Messiaserwartung in Qumran keine große Rolle zu spielen scheint: es findet sich davon nirgends ein klarer Begriff, und in den Hodayot selbst kommt nicht einmal das Wort Messias vor, auch von Auferstehung und ewigem Leben ist *hier* nirgends deutlich die Rede. Als Verfasser solcher Psalmen müsse also keineswegs ein Mann in leitender Stellung oder gar der Lehrer der Gerechtigkeit vermutet werden, sondern jedes Mitglied könne so von seiner Aufnahme und von seinem Leben in der Genossenschaft sprechen (S. 51–64).

Seine ausführlich begründete Ansicht über Herkunft und Verfasser der Psalmen faßt H-N. dahin zusammen: «Sie sind nicht alle von der gleichen Art, sondern sie bilden eine Sammlung von verschiedenen Dichtungen, möglicherweise von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit. Über die Verfasser selbst kann nichts Endgültiges gesagt werden, die Frage ihrer Identifizierung ist von geringerer Bedeutung. Man kann sie billigerweise in zwei Gruppen teilen, die aber beide auf der Existenz der Genossenschaft fußen: die eine bezieht sich auf den Status der Genossenschaft mehr in *terminologischer* Hinsicht, die andere bringt deren *theologische* Lebensanschauung zum Ausdruck» (S. 331). Was den «Sitz im Leben» betrifft, so hält H-N. dafür, daß «die Hodayot als liturgische Gebete und Lobgesänge der Genossenschaft von Qumran verstanden werden müssen. Sie sind ein Ausdruck des Glaubens der Genossenschaft, aber es sind nicht Dichtungen für den dogmatischen Unter-

richt (gegen Bardtke). Sie gründen auf der Existenz der Genossenschaft und auf ihrer Geschichte, aber sie wollen nicht selbst die Geschichte nacherzählen». Sie sind im Individualstil gehalten, aber der Einzelne ist nicht eine bestimmte historische Persönlichkeit. Die Offenbarung, auf die sie sich stützen, ist jedem Mitglied durch seine Aufnahme in die Genossenschaft zuteil geworden, auch das Heil ist für jeden damit schon Realität geworden. Er darf daher als deren Mitglied zwar mit Zittern, aber auch mit Vertrauen die Vernichtung des Übels am Ende erwarten (S. 348).

Mag man Einzelheiten auch anders sehen, im ganzen ist die Erklärung H-N.s ansprechend, und man wird sie in Zukunft gern zu Rate ziehen.

Bonn, 18. Januar 1961. Friedrich Nötscher.

Täubler, Eugen, Biblische Studien. Die Epoche der Richter. Herausgeg. von Hans-Jürgen Zobel. Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1958, XV u. 320 S., brosch. DM 33,–, Lw. DM 37,–.

Der 1953 verstorbene Verfasser des hier angezeigten Buches geht zunächst als Geschichtsforscher an die Bearbeitung eines biblischen Zeitabschnittes heran. Den Stoff zu seinen Untersuchungen bietet natürlich das Buch der Richter, doch werden auch andere Texte (der Jakobsegen in Gn 49, der Mosesegen in Dt 33 u. a.) beigezogen. Die Richterzeit wird als selbständige Epoche verstanden, die durch die «Autarkie des Stammes» und durch die «aristokratisch überhöhte Gleichheit seiner rechtlich und wirtschaftlich vollfreien Angehörigen» gekennzeichnet ist (1). Nach der schriftstellerischen Form unterscheidet T. im Buch Novellen, Legenden und den deuteronomistischen Rahmen. Den ihr entsprechenden Ausdruck hätte diese Stammesepoche in den Novellen gefunden. Sie wären bald nach den Ereignissen niedergeschrieben worden. An ihrer Geschichtlichkeit wird daher festgehalten. Um die Novellen hätte sich später ein Kranz von Legenden gelegt. Die Schlußredaktion hätte den deuteronomistischen Rahmen hinzugefügt, der sich «nicht nur sprachlich und stilistisch, sondern auch durch die Tendenz eines auf ganz Israel ausgedehnten theologischen Pragmatismus» deutlich abhebt (10).

Durch das ganze Buch ziehen sich Abhandlungen über die Einwanderung und Ansiedlung der zwölf Stämme. Sie wäre von Osten her in mehreren Schichten erfolgt. Täubler nimmt zwei ältere Gruppen an, deren Wanderung in die Amarnazeit zurückreicht. Die eine hätte sich bereits am Jabbok gespalten. Ein Teil wäre östlich (Ruben), der andere westlich des Jordans (Juda, Simeon, Levi) in die südlichen Landschaften vorgestoßen (18f). Die andere Gruppe hätte sich im galiläischen Bergland niedergelassen (Naphthali, Sebulon, Aser). Noch vor der Überschreitung des Jordans hätte sich Gad aus dieser Gruppe gelöst (19). Zu ihr hätte auch Dan gehört, das zunächst nach dem Süden vorgedrungen war, aber unter dem Druck der Philister zu seinen verwandten Stämmen zurückkehrte (79). Einzelne Familien der Gruppe hätten sich vom galiläischen Bergland aus südwärts in die Ebene von Megiddo begeben, hier gegen Arbeitsverpflichtung das Recht auf Ansiedlung erlangt (daher der Name Issachar = ʾiš-śakar) und sich durch Zuzug weiterer Familien allmählich

zu einem selbständigen Stamm entwickelt (104–106). Eine andere Einwanderungswelle hätte die mittleren Stämme in das Land gebracht. Zunächst hätte sich eine kleine, vom Osten kommende Gruppe im Gebirge niedergelassen (Benjamin, 19). Ihr wäre eine zweite, stärkere gefolgt, die sich im Weidegebiet um die Stadt Ephraim (daher der Name) festsetzte. Den Abschluß dieser Wanderung hätte die Israel-Gruppe gebildet, die sich bei Sichem ansiedelte. Sie wurde von Menephta nach Ägypten gebracht, wäre aber nach dessen Tod in ihre Stammsitze zurückgekehrt und hätte eine führende Stellung erlangen können (200f), so daß Israel zum Namen des ganzen Volkes wurde (17). Mangel an Raum hätte eine Gruppe von Ephraim veranlaßt, nordwärts in die noch dünn besiedelten Weidegebiete einzudringen. Hier hätten sie sich immer mehr von ihren Stammesbrüdern abgesondert und schließlich als eigener Stamm Manasse konstituiert, nachdem der südliche Teil unter die Herrschaft der Philister geraten war (187f). Dieses Vordringen der Manassiten hätte dann den seit der Amarnazeit hier seßhaften Stamm Machir zur Abwanderung über den Jordan gezwungen (Ostmanasse, 192).

Die Annahmen Täublers unterscheiden sich zum Teil beträchtlich von den Anschauungen anderer Gelehrter. Manches ist problematisch und wird, wie auch der Herausgeber im Vorwort bemerkt, kaum Zustimmung finden. Doch ist auch eine Fülle von Anregungen geboten, die manche Frage in einem neuen Licht zeigen und vielleicht zu neuen Lösungen führen können.

Eichstätt, 30. Oktober 1960. Martin Rehm.

Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica, ediderunt J. Coppens, A. Descamps, E. Massaux (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Vol. XII-XIII) Gr. 8⁰, 579 u. 486 S., 4 Taf., Paris, Librairie Lecoffre J. Gabalda et Cie – Gembloux, Editions J. Duculot, 1959.

Von dem internationalen katholischen Bibel-Kongreß in Löwen und Brüssel wurde bereits 3 (1959) 103f berichtet. Nun ist auch die versprochene Edition der Manuskripte der zahlreichen Referate dieses Kongresses erschienen. Zwei umfangreiche Bände, versehen mit einer Aufnahme der Kongreßteilnehmer, bieten 78 Arbeiten aus allen Forschungsbereichen der Bibelwissenschaft. Sie sind in 5 Kapitel gegliedert: 1. Problèmes d'Introduction et d'Herméneutique. 2. Milieu de l'Ancien Testament. 3. Exégèse et Théologie de l'Ancien Testament. 4. Milieu du Nouveau Testament. 5. Exégèse et Théologie du Nouveau Testament. Eingeleitet wird das Werk von der Grußbotschaft Pius XII. an den Kongreß, in der er daran erinnerte, mit welch herzlicher Anteilnahme er in den Jahren seines Pontifikates die Entwicklung der biblischen Studien verfolgte und wie er immer wieder zu intensiver Arbeit an der Heiligen Schrift ermunterte. Es folgen mehrere Begrüßungsansprachen, unter denen die Ausführungen von R. De Langhe über die biblischen, und L. Th. Lefort über die orientalistischen Studien an der Universität Löwen

besondere Beachtung verdienen. Ein Verfasser- und Sachregister schließt das Gesamtwerk ab.

An der Spitze des 1. Kapitels (I, 62–215) steht der aktuelle Vortrag von B. Kard. Alfrink, in dem er darauf hinweist, daß die Kirche die wissenschaftliche Forschung durchaus nicht behindern will, die katholischen Exegeten im Gegenteil zu intensiver Beschäftigung mit den strittigen Problemen ermuntert. Er warnt aber auch vor voreiliger Popularisierung ungesicherter Forschungsergebnisse. Von besonderem Interesse ist auch das Referat von J. Schildenberger über die Aussageabsicht der inspirierten Geschichtsschreiber des AT bei der Kombination von Überlieferungen, sich widersprechenden Doppelberichten und ätiologischen Erzählungen. Er betont darin, daß die Hagiographen Heilsgeschichte schreiben wollen. Auch die aufgenommenen Überlieferungen stehen im Dienst dieser Absicht. – A. Descamps stellt Überlegungen über die Methode in der biblischen Theologie an. Er geht von der Voraussetzung aus, daß die historisch-kritische Methode der einzige Weg ist, der für die Arbeit des Exegeten in Frage kommt; andererseits bemüht er sich, die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich für den Exegeten daraus ergeben, daß er sich als Glaubender um das Verständnis des Gotteswortes bemüht. – Einen aufschlußreichen Bericht über die bisherige Forschung im Zusammenhang mit dem Papyrus Bodmer II (P 66) gibt E. Massaux. – Den Abschluß dieses ersten Teils bildet ein Bericht über ein bisher unbekanntes lateinisches Lektionar in gotischer Schrift (14. Jh.) aus der Bibliothek der Kathedrale von Saragossa (1 Tafel).

Im 2. Kapitel (I, 216–299) folgen acht Referate aus der Umwelt des AT: Besondere Beachtung verdient hier der Vortrag von E. Drioton (†). Auf Grund einer eingehenden Textanalyse weist der Verfasser nach, daß das auf einem 1888 entdeckten Papyrus erhaltene «Weisheitsbuch des Amenemope» auf eine hebräische Schrift zurückgeht. Dieses hebräische Original hat der Kompilator der Proverbien gekannt und benützt. – Andere Arbeiten beschäftigen sich mit der Geschichtsphilosophie im alten Orient (G. Goossens), mit dem Einfluß des Iranismus auf Israel und das Judentum (J. De Menasce) u. a. religionswissenschaftlichen und philologischen Problemen des alten Orients.

Das atl Hauptkapitel (I, 301–579) umfaßt 25 Referate. Es beginnt mit zwei Arbeiten zur Überlieferungsgeschichte des AT: A. Gelin befaßt sich mit der Neudeutung («relecture») biblischer Texte innerhalb der atl Überlieferung; H. Gross behandelt das Phänomen der Motivtransposition im AT. – Der leider inzwischen verstorbene Rektor des St. Patrick College E.-J. Kissane beleuchtete die schwierigen Verse Is 9, 7–9 durch den Vergleich mit dem entsprechenden Qumrantext. – J. Coppens befaßt sich mit den Ebed-Jahve-Liedern (vgl. dazu seinen Aufsatz in Bib 40 [1959] 248–258!). – E. Vogt behandelt Textumdeutungen im Buch Ezechiel. – Die Psalmenexegese kommt durch A. Deissler (Ps 48) und J. Hofbauer (Ps 88) zu Wort. – H. Cazelles fragt an Hand von Spr 8 nach dem Wesen der göttlichen Weisheit und kommt zu dem Ergebnis, daß die Väterexegese mit Recht in ihr eine Hypostase erkannte. An Hand eingehender Nachforschungen über den Gebrauch der Stämme *jld* und *qnh* zeigt er, daß von der Weisheit in Spr 8 eine übernatürliche Geburt in ähnlicher Weise ausgesagt wird, wie Is 7, 14; 9, 5 vom Messias-König. –

Unter den mehr bibel-theologischen Referaten verdienen zwei besondere Erwähnung: V. Hamp handelt vom Monotheismus im AT. Er zeigt die Entwicklung von der Monolatrie der Patriarchen zum praktischen Monotheismus des Moses und zur ausdrücklichen Verneinung der Götter im siebten Jahrhundert auf. – A.-M. Dubarle befaßt sich mit dem Menschenverständnis im AT. Er sieht dabei von den Aspekten des atl Menschenbildes ab, die sich aus dem altorientalischen Erbe ergeben, um sich ausschließlich mit dem neuen Menschenverständnis zu befassen, das aus der Begegnung des atl Bundesvolkes mit Jahve resultiert (I, 523 Anm. 3 lies 156f statt 155!).

Mit dem 4. Kapitel (II, 5–97) kommt das NT zu Wort; zunächst wiederum die Umwelt des NT: Von den acht Arbeiten befassen sich nur zwei mit Fragen, die nicht im Bereich der Qumranschriften liegen: Y. Janssens behandelt die Episode der Samariterin (Joh 4) bei Herakleon, und J. Ruysschaert berichtet über die Ausgrabungen im Vatikan. Von den Qumran-Referaten ist das von J. Van der Ploeg von besonderem Interesse. Er gibt eine kurze Zusammenfassung (vgl. vom gleichen Autor: Le Rouleau de la Guerre, Leyde 1959) seiner Gedanken zur literarischen Komposition der Kriegsrolle. Im Gegensatz zu Yadin und Carmignac vertritt er die Auffassung, daß hier eine ursprüngliche Apokalypse von einem zweiten Autor erweitert und zur Regel umgestaltet wurde.

Das 5. Kapitel (II, 99–463) ist der Exegese und Theologie des NT gewidmet. Hier ist vor allem das starke Interesse für das Johannesevangelium auffallend. Von den 26 Referaten beschäftigen sich 8 mit dem Johannesevangelium, nur 7 mit Paulus und 4 mit den Synoptikern. Unter den letzteren sind die beiden Referate von S. Muñoz Iglesias und J. Dupont von besonderem Interesse. Der spanische Gelehrte bietet eine literarkritische Studie über die Kindheitsgeschichte nach Mt, während Dupont an Hand der beiden Verse Mt 5, 48 und Lk 6, 36 die Redaktionstätigkeit dieser beiden Evangelisten aufzeigt. – Von den Referaten, die sich mit dem Johannesevangelium befassen, ist M.-E. Boismard's Analyse von Joh 12, 45–50 besonders beachtenswert. Er kommt zu dem Ergebnis, daß diese Verse echt johanneischen Charakters, aber unjohanneischer Sprache, kurz vor der endgültigen Publikation von Johannesschülern in die Nahtstelle zwischen den beiden Hauptteilen des Evangeliums eingefügt wurden. – R. Schnackenburg nimmt in einem ausführlichen Referat zu der gerade in letzter Zeit heftig umstrittenen Frage nach den Sakramenten im Johannesevangelium Stellung. Er weist nach, daß trotz des christologischen Hauptinteresses des Johannesevangeliums Kirche und Sakramente latent anwesend sind und die Darstellung mitbestimmen. – F.-M. Braun befaßt sich in seinem Referat mit der Ausbreitung des 4. Evangeliums im 2. Jahrhundert. – Als Abschluß der Studien zu den Evangelien folgt ein Beitrag von A. Vögtle zu dem Thema der ekklesiologischen Auftragsworte des Auferstandenen. Der Autor erkennt in Mt 18, 18 die ipsissima vox des Auferstandenen. Der umfassendere Inhalt der Binde- und Lösegewalt erfuhr dann in Joh 20, 23 nach einer Seite hin eine Erläuterung durch die Urkirche. – Nach zwei Referaten aus dem Bereich der Apg folgen die Studien zu paulinischen Themen: J.-M. González Ruiz untersucht zentrale Begriffe paulinischer Theologie auf ihren ekklesiologischen Inhalt. – St. Lyonnet befaßt sich mit Röm 3, 5 und der

der darin gegebenen Exegese von Ps 51, 6. – Darauf folgt K. H. Schelkle, der uns einen interessanten Blick in die Kirchenväterexegese von Röm 13, 11–13 tun läßt. Es zeigt sich dabei, wie sich das Nachlassen der leidenschaftlichen Erwartung der Wiederkunft des Herrn auf die Exegese auswirkte. – L. Cerfaux behandelt den Einfluß der Mysterien auf Kol und Eph, – B. Rigaux untersucht das Vokabular von 1 Thess auf seine vorpaulinischen Elemente. – Den Abschluß der Referate, die sich mit paulinischen Texten befassen, bildet eine sehr interessante Untersuchung über die Quellen des paulinischen Pneumabegriffes. P. Bläser kommt dabei zu dem Ergebnis, daß der Pneumabegriff bei Paulus mit dem hellenistischen Pneuma nichts zu tun hat. Es ist in ihm auch nicht so sehr spätjüdisches, als vielmehr atl Erbe lebendig. Freilich wird der Pneumabegriff wie andere aus dem AT stammende Termini (z. B. Nomos) christifiziert. – Nach einer Untersuchung über den Beitrag, den die Apk zur Lösung des eschatologischen Problems leistet (A. Feuillet) folgen zwei Referate zur Theologie des NT im allgemeinen. J. Duplacy befaßt sich mit dem Glauben und Spicq mit der Liebe im NT. – Eine Untersuchung über die Angelologie, wie sie uns in der Kommune-Praefation der römischen Liturgie begegnet (B. Capelle), schließt das Gesamtwerk ab.

München, 1. Dezember 1960. Elmar M. Kredel.

Josef Schmid, *Moderne Bibelübersetzungen.* Eine Übersicht, redigiert v. Prof. J. Schmid/München: Sonderdruck aus ZKT 82 (1960) 3. Verl. Herder, Wien; Gr. Oktav 45 S., kart., österr. S. 12.—, DM 2,—.

Die BZ hat grundsätzlich nicht Raum, um auch Zeitschriftenartikel zu besprechen. Der hier angezeigte bildet aber sachlich eine Ausnahme und ist im übrigen als eigene Broschüre im Umfang von 45 enggedruckten Seiten erhältlich. Die *Bedeutung* dieses Werkes liegt auf der Hand. Zur eigenen Orientierung, oder von irgendjemand gefragt, kann der gegenwärtige Stand der Bibelübersetzungen eines Volkes bequem nachgesehen werden. Wenn Schmid in der Vorbemerkung schreibt, daß von den europäischen Sprachen nur die albanesische, rhätoromanische und wendische fehlen, so heißt das positiv, daß z. B. so fernliegende Sprachen wie das Katalanische, Baskische, Isländische, Lappische, Finnische, Lettische, Keltische, Maltesische, Jiddische in die Übersicht miteingeschlossen sind, nicht zu reden von allen übrigen. Jeweils wird die Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart verfolgt (über die deutschen 2½ Seiten v. Prof. Kürzinger). Seite 38ff schließen sich die Übersetzungen in außereuropäische Sprachen an. Nach einer kurzen Schilderung der kulturellen, linguistischen und terminologischen Schwierigkeiten in den Missionsländern folgt die Geschichte der Bibelübersetzungen in Indien, China, Japan und Afrika.

Natürlich mußte Prof. Schmid neben der vorhandenen Literatur eine große Anzahl von Fachgelehrten der diversen Länder und Sprachen zu Rate ziehen und von ihnen die Einzelbeiträge oder wenigstens das Material liefern lassen. Ich hatte die freundnachbarliche Möglichkeit, die ausgedehnte Korrespondenz in etwa zu beobachten sowie die zeitraubende Redigierung, Übersetzung, Kürzung oder Erweiterung der Bei-

träge, soweit sie nicht von ihm selber stammen. Den Anstoß dazu gab die Abfassung eines Artikels «Bibelübersetzungen (moderne)» im 2. Bd. des LThK [2], wo indes aus räumlichen Gründen nur die deutschen, englischen, französischen, niederländischen und flämischen aufgenommen werden konnten, während von den übrigen nur die Literaturhinweise geboten sind. Um so dankbarer werden sicherlich nicht nur die Exegeten dem unermüdlichen Verfasser sowie den Herausgebern des LThK und der ZKT sein, daß diese so wertvolle Übersicht ungekürzt und zu billigem Preis allgemein zugänglich gemacht wurde.

München, 4. Juni 1961. Vinzenz Hamp.

Otto Eißfeldt, *Der Beutel der Lebendigen.* Alttestamentliche Erzählungs- und Dichtungsmotive im Lichte neuer Nuzi-Texte (Berichte über d. Verhandlungen d. Sächsischen Akademie d. Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-histor. Klasse Bd. 105 H. 6), Akademie-Verlag Berlin, 1960, 8⁰, 40 S., 12 Abb., kart. DM 4,—.

In zahlreichen kleineren Monographien hat der Hallenser Alttestamentler Prof. Eißfeldt die atl Religionsgeschichte und Exegese durch außerbiblische Materialien, zumeist kanaanäischer oder phönikisch-ugaritischer Herkunft, aufzuhellen vermocht. Diesesmal sind es, wie der Untertitel sagt, neue Nuzi-Texte, die atl Erzählungs- und Dichtungsmotive illustrieren. Eißfeldt geht von den durch E. Lacheman 1958 veröffentlichten Texten aus, wo nach den Stücken 311 und 449 deutlich wird, daß man mit Hilfe von Steinchen in einem Beutel das Herdenvieh zählte, Zunahme oder Abgänge durch Beifügen oder Entfernen von Steinchen registrierte; es gab also «Rechensteine». In der frühen Jakob-Laban-Erzählung Gn 29, 1—32, 1 finden sich Motive, auf die von diesen Nuzi-Tafeln neues Licht fällt, und es ist leicht möglich, wenn auch nicht fest beweisbar, daß die Zählung der Herden Jakobs auf die erwähnte Weise geschah (S. 15f). Umgekehrt kann auch das AT zum Verständnis von Nuzi-Texten beitragen (S. 16—21), so der Bericht Gn 30, 37—43, daß die Schafe und Ziegen an den Tränken von den Böcken besprungen werden, was übrigens wohl auch Ps 65, 14 und Hl 4, 1b–2; 6, 5b–6 vorausgesetzt ist.

Das im Haupttitel genannte Thema wird ausschließlich von S. 22 an behandelt, nämlich das Bild vom «Beutel der Lebendigen» in 1 Sm 25, 29. חיים ist nach Ps 69, 29 – parallel zu den «Gerechten» – wohl besser nicht mit «Leben», sondern mit «Lebendigen» zu übersetzen. Die alte Samuel-Stelle scheint noch den früheren Gebrauch von Rechensteinchen, hier übertragen auf Gott, zu kennen, während später wahrscheinlich infolge der Schreibkunde die Buchführung auf Leder- oder Papyrusrollen erfolgte, woraus, wieder auf Gott übertragen, die Vorstellung vom «*Buch* der Lebendigen» (Ps 69, 29) entstand. S. 26–28 werden die einschlägigen Stellen mit צרור und ספר kurz genannt und besprochen. Nicht mehr direkt biblisches, sondern mehr kulturhistorisches Interesse beanspruchen die zwei letzten Abschnitte VI und VII auf S. 28–40. Sie zeigen das Fortleben unserer Schriftstelle vom «Beutel der Lebendigen» in Gottes Hand: Die jüdische und christliche Auslegung dachte dabei an das ewige

Leben der Seele im Himmel. Beweise liefern der Talmud, das dritte Lied der Dankliederrolle von Qumran sowie die nach neueren Funden wohl schon sehr alte und bis heute übliche Gepflogenheit, auf jüdischen Grabsteinen den Wunsch beizufügen, die Seele des Verstorbenen möge bei Gott im Beutel der Lebendigen aufbewahrt sein. Zehn sehr gute Abbildungen auf sieben Tafeln reproduzieren solche Grabinschriften. Vermutlich haben gerade sie den ziemlich hohen Preis der Broschüre verursacht.

Kurz, die kleine aber feine Studie, die mit so viel Sachkenntnis und exakter Exegese ein scheinbar ausgefallenes und doch hochinteressantes Thema behandelt, ist wieder ein Musterbeispiel dafür, wie außerbiblische Texte das AT besser zu verstehen helfen.

München, 6. Juni 1961. Vinzenz Hamp.

Curt Kuhl, *Die Entstehung des Alten Testaments* (Sammlung Dalp Bd. 26), 2. überarbeitete Aufl. herausgeg. v. Georg Fohrer, Francke-Verl. Bern u. München 1960, 404 S., geb. DM 13,40.

Die erste Auflage dieses sicher nicht mehr unbekannten Werkes erschien 1953. Vor zwei Jahren hat leider der Tod dem fleißigen Gelehrten die Feder aus der Hand genommen, als er die zweite Auflage großenteils hergestellt hatte. Prof. G. Fohrer hat in dankenswerter, pietätvoller Weise die Herausgabe zu Ende geführt ohne sachlich viel ändern zu müssen und zu wollen.

Der «Sammlung Dalp» entsprechend bietet C. Kuhl eine gedrängte, aber doch ins Einzelne kurz eingehende Literaturgeschichte der Bücher des AT mit Einschluß der Deuterocanonica oder, nach protestantischer Bezeichnung, der «Apokryphen». Die literarkritischen Probleme, angefangen vom Pentateuch bis zu Daniel, werden in klarer, auch für weitere Kreise verständlicher Darstellung behandelt und bestmöglich gelöst. Daß nicht wenige Fragen uns heute nicht mehr eindeutig zu beantworten sind, weiß jeder und wird natürlich vom Verfasser zugestanden. Diskussionen darüber sind hier nicht am Platz, wie es auch der Herausgeber vermied, seine eigene, da und dort abweichende Meinung einzutragen. Wesentlich für die Würdigung des Buches ist die Feststellung, daß Kuhl in seinen Urteilen sich um eine vorsichtige Mittellinie bemüht und in den Anmerkungen eine reiche, in der 2. Auflage sorgfältig ergänzte Literatur angibt, wobei angenehm auffällt, daß weder die ausländische noch die von katholischen Autoren stammende Literatur samt ihren Argumenten vernachlässigt ist. Der weitere Leserkreis der Smlg. Dalp wird es auch dankbar begrüßen, daß außer den rein literarhistorischen Problemen allgemeine Inhaltsangaben und theologisch-religiöse Aspekte nicht fehlen. Der Verfasser hat namentlich im ersten Kapitel – vgl. aber auch die Zusammenfassung S. 314–317 – deutlich seine christliche, offenbarungsgläubige Überzeugung geäußert, um die alle wissen, die ihn persönlich kannten. Ausführliche Namen- und Sachregister schließen das Werk ab.

München, 4. Juni 1961. Vinzenz Hamp.

Neutestamentliche Rezensionen

Paul Neuenzeit, *Das Herrenmahl*. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung (Studien zum Alten und Neuen Testament, hgg. von V. Hamp und J. Schmid, Band 1), Kösel-Verlag München 1960, 256 S., 28,— DM.

Dieses Werk eröffnet verheißungsvoll eine neue bibelwissenschaftliche Reihe, die von den Münchener Professoren Hamp und Schmid herausgegeben wird. Eine theologisch eindringende Arbeit zur paulinischen Eucharistielehre von kath. Seite hat uns in der Tat gefehlt, nachdem wir schon Werke zur liturgiegeschichtlichen Frage (von A. Arnold und W. Goossens), ferner die sorgfältigen traditionsgeschichtlichen Untersuchungen H. Schürmanns zum lukanischen Abendmahlsbericht besitzen. Der junge Autor, der mit der vorliegenden Arbeit 1958 an der Theol. Fakultät München promovierte, verfügt über die nötigen Qualitäten, um einen Problemkreis zu durchdringen, der in den letzten Jahrzehnten sowohl in der prot. Forschung («Abendmahlsgespräch») als auch in der kath. Diskussion (Mysterienlehre O. Casels und V. Warnachs) starke Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat.

Nach einer methodenkritischen Einleitung schafft sich der Verf. im ersten Hauptteil (21–66) die exegetische Grundlegung für seine theologische Untersuchung und läßt dabei bereits die Themen und Fragestellungen anklingen, die er im folgenden behandeln wird. Der zweite Hauptteil (69–126) beleuchtet die traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen: die geschichtliche Feier des Herrenmahles in Korinth, die in 1 Kor 11, 23ff von Paulus verwendete Tradition und die Traditionsform des «Einsetzungsberichtes» überhaupt, und führt schließlich zu einer gründlichen Analyse des paulinischen Einsetzungsberichtes. Der Schwerpunkt der Arbeit aber ruht im dritten Hauptteil (127–240), der die «theologischen Grundstrukturen der paulinischen Eucharistieaussagen» in drei Abschnitten entfaltet: die Proklamation des Todes des Herrn; die eucharistischen Gaben; Eucharistie und Kirche.

Die Analyse von 1 Kor 11, 17–22 und von 10, 14–22, zu der ganz richtig 10, 1–13 als Voraussetzung hinzugenommen wird, ist zuverlässig und überzeugend. Hervorgehoben sei die Behandlung von μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (11, 29), bei der N. an der eucharistischen Bedeutung von τὸ σῶμα mit Recht festhält, aber ein «langsames Zurückgleiten in ekklesiologische Vorstellungen vom Leib Christi» (38) – auf Grund von 10, 17 – nicht für ausgeschlossen hält (39). Das Relativsätzchen in 1 Kor 10, 16a «bezeichnet das christliche Eucharistiegebet, durch das der jüdische Segensbecher ‹christlich› wird» (56). «Brotbrechen» sei noch nicht term. techn., aber eine Entwicklung in dieser Richtung deute sich schon spürbar an (58). Bei der traditionsgeschichtlichen Untersuchung im 2. Hauptteil konnte sich N. an manche Arbeiten anschließen, mußte aber in der Kontroverse um den ältesten Einsetzungsbericht Stellung beziehen. Mit Schürmann spricht er (gegen J. Jeremias) der lukanisch-paulinischen Überlieferungsgestalt die Priorität zu; gegen Schürmann aber will er den paulinischen Bericht gegenüber dem lukanischen für

ursprünglicher halten, indem er gegen die starken stilistischen Argumente Schürmanns sachkritische und historische Überlegungen ins Feld führt (109). In diese Auseinandersetzung einzugreifen, ist hier nicht der Ort; denn das verlangt, wie N. richtig erkennt und praktiziert, ein genaues Beachten und Untersuchen jeder Einzelheit. Das Hauptanliegen des Verf., nämlich der Nachweis, daß der paulinische Einsetzungsbericht in seiner Gesamtheit vorpaulinisch ist (120), ist sicher von ihm erreicht.

Sehr erfreulich ist die gründliche Untersuchung des Funktionsbegriffs καταγγέλλειν, mit der der 3. Hauptteil einsetzt. Daß sich die Proklamation (hier: des Todes des Herrn) «in jedem Fall des Wortes, zumindest *auch* des Wortes» bedient (130), scheint mir eine wichtige Feststellung zu sein. In der Frage der «kultischen Repräsentation» und des «Gedächtnisbefehls» geht N. auf die lebhafte Diskussion über die Herkunft der Anschauungen ein und weitet seine Untersuchungen auf die grundlegende Denkweise Pauli aus (näherhin: Eucharistie und Passa, semitisch-jüdisches Zeitverständnis, die «korporative Persönlichkeit» 146–154). Mit Recht lehnt er die Erklärung aus dem Hellenismus, auch aus der *formalen* Ähnlichkeit mit den Kult-Dromena der Mysterienreligionen (O. Casel, vgl. 138f) ab und erkennt die jüdischen Analogien (Passa-, Laubhütten-Theologie), aber auch nur als solche, an. Für ausreichend erachtet er auch sie nicht. «Es läßt sich also weder von den Verkündigungs- noch von den Gedächtnisvorstellungen des AT und NT her eine objektive Repräsentation des Kreuzestodes Christi im Herrenmahl begründen» (145). Die Mysterientheologie, die jetzt – anders als O. Casel – besonders auf die alttestamentliche «kultische Repräsentation» zurückgreifen will, wird mit den Formulierungen N.s nicht befriedigt sein. «Dieses Heilsgeschehen (scil. die Heilstat Gottes mit und an Jesus Christus) wird im Akt der Verkündigung in seinen soteriologischen Wirkungen den Hörern der Botschaft übereignet», und weil im Akt der Verkündigung letztlich Gott selbst handelt, «ist die Verkündigung eine neue Heilstat Gottes oder die neue Wirkweise der einmaligen Heilstat in Jesus Christus» (130). Aber ich meine, wegen der Besonderheit des Gedächtnisauftrags des Herrn und der kultisch-sakramentalen Repräsentation beim Herrenmahl wird man die Vorsicht des Verf. begrüßen müssen. «Für die paulinische Eucharistieauffassung gehören Verkündigung und Gedächtnismotiv zusammen. So ist das Gedächtnis ein Geschehen in der Gemeinde und für die Gemeinde ... Wie bei der feierlichen Proklamation wird das Heilsgeschehen durch das objektive Gedächtnis – objektiv im Hinblick auf den Kultrahmen, nicht im Hinblick auf den Gedächtnisinhalt – effektiv wirksam und gegenwärtig» (146). Besonderen Wert legt N. auf die Vorstellungen und Denkweisen der «korporativen Persönlichkeit», die, auf die Eucharistie angewendet, «für Paulus alle Spekulationen über das Wie der Gegenwart des Todes Christi überflüssig» machten. «Die Anwesenheit des repräsentativen Kyrios bewirkt auch die Gegenwart seiner Heilstat» (154). Dankbar dürften die Dogmatiker für das 12. Kapitel über die «Stufen zum Verständnis der Eucharistie als Opfer» sein (163–174). In dem Abschnitt über die eucharistischen Gaben arbeitet N. den «Sakramentsrealismus» Pauli heraus, dringt aber auch da in einem weiteren Kapitel über «Eucharistie und Christologie» noch tiefer vor.

Mit besonderer Freude liest man den dritten Abschnitt über «Eucharistie und Kirche», der zunächst – besonders für den Diatheke-Gedanken – auch 1 Kor 11 auswertet, sich dann aber der klassischen Stelle 1 Kor 10, 17 (im Zusammenhang mit 10, 16) zuwendet. Bei der Untersuchung des σῶμα-Verständnisses in V. 16 und 17 unterscheidet N. richtig die eucharistische σῶμα-Aussage (V. 16) von der ekklesiologischen (V. 17), möchte aber auch den Übergang von der einen zur anderen klären. Scharfsinnig erörtert er die logische Struktur des Gedankenganges (201f) und fragt nach der Möglichkeit einer so raschen Progression oder besser Digression. Die an die Aussage von V. 16 anknüpfende Einführung des ekklesiologischen «Leib»-Begriffs verlangt einen gedanklichen Hintergrund, eine übergreifende Konzeption Pauli. Nach einer Orientierung über die Antworten der bisherigen Forschung kommt N. schließlich zu einem ähnlichen (wenn auch vorsichtiger formulierten) Ergebnis wie Cerfaux: Der historische Kreuzigungsleib Jesu, der Leib des Auferstandenen, der eucharistische Leib Christi und der Leib Christi als Gemeinde würden von Paulus letztlich in eins geschaut. «Nur von dieser letztlich alles identifizierenden Einheit des σῶμα Χριστοῦ her ist die Argumentation von 10, 16f einleuchtend» (211). Hier hätte ich den Vorbehalt, ob man bei Paulus so «logisch» (auch wenn der Aussagegehalt von V. 16 zu V. 17 sonst «absinken» würde) folgern darf. So real auch ich den «einen Leib» als den «Leib Christi» sehen möchte, würde ich doch vorsichtiger sagen: Dieser gedankliche Hintergrund (der in der Konzeption des Eph deutlich zutage tritt), kann auch schon hier gegeben sein, muß es aber nicht; das Verhältnis der Gemeinde als Leib Christi zum Kreuzes- und Auferstehungsleib Christi bleibt ungeklärt und kann aus der (vielleicht nicht streng logischen) Gedankenbewegung Pauli nicht mit Sicherheit erschlossen werden. Das letzte Kapitel über die Eucharistie «in der Zeit der Kirche» weitet den Blick auf einige grundsätzliche Aspekte: Eucharistie und Eschatologie, Eucharistie und Gericht, Eucharistie und Ethik.

Rückblickend mit dem Verf. auf seine fruchtbaren Untersuchungen kann man verstehen, daß er die Eucharistieauffassung Pauli als «Mittelpunkt der ntl Theologie vom Herrenmahl» betrachten möchte (236–240). Sicher enthält sie keimhaft alle theologischen Elemente jenes großen Geheimnisses, und es ist das Verdienst des Verf., die Keime sorgfältig untersucht und soweit als möglich entfaltet zu haben. Dennoch möchte ich z. B. die johanneische Eucharistielehre in ihrer Eigenart nicht hintansetzen, vielmehr wünschen, daß sie ähnlich wie in dieser vorzüglichen Untersuchung einmal herausgearbeitet wird.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß die äußere Aufmachung der neuen Reihe durch ihre schlichte Vornehmheit, ihr Format und Satzbild gefällt und so einen würdigen Rahmen für hoffentlich noch viele folgende Arbeiten bietet. Die vorliegende Studie wird durch ein reiches Literaturverzeichnis, ein Stellenregister, ein griechisches Wortverzeichnis und ein Sachregister abgeschlossen. Aber – damit die Kritik nicht fehle – bei der Zitation von Zeitschriften im Lit.-Verzeichnis sollte nicht die Unsitte einreißen, nur Band und Jahrgang zu nennen; auch die Seitenzahlen sollten jeweils genau vermerkt werden.

Würzburg, 30. März 1961. Rudolf Schnackenburg.

Wibbing, Siegfried, *Die Tugend- und Lasterkataloge im NT und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtung der Qumran-Texte (BZNW 25),* Berlin (Töpelmann) 1959, XVI, 127 S.

Diese Heidelberger Dissertation greift ein Thema auf, das bereits A. Vögtle (Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht, Münster 1936) gründlich untersucht hatte, und so ist es begreiflich, wenn W. in seinen Ausführungen immer wieder auf das Buch Vögtles zu sprechen kommen muß. Das Neue gegenüber Vögtle, das auch die Untersuchungen W.'s wertvoll und lesenswert macht, kündet sich bereits im Untertitel an, der die besondere Berücksichtigung der Qumran-Texte anzeigt. Tatsächlich widmet W. der Behandlung der Toten-Meer-Rollen auch weiten Raum in seinem Werk, das neben einem einleitenden Überblick über die Geschichte des behandelten Problems (1–13) in drei Teile zerfällt, die die Tugend- und Lasterkataloge in der griechischen und jüdischen Literatur (14–42), in den Handschriften vom Toten Meer (43–76) und im NT (77–127) der Reihe nach behandeln.

Die Kataloge der stoischen Schultradition sind durch die zentrale Stellung der vier Kardinaltugenden bzw. -laster gekennzeichnet sowie durch die alte sokratische Formel, nach der die Tugend ein Wissen um das Gute und Böse und deshalb lehrbar sei. Nicht der Tat als solcher kommt der entscheidende Wert zu, sondern dem Geist, in dem sie vollbracht wird. Die διάθεσις als höchste Vollkommenheit der Seele oder den ὀρθὸς λόγος, aus dem heraus die vollkommenen Handlungen geschehen, gewinnt der Mensch durch eingehende Selbsterziehung und philosophische Unterweisung, durch die sich der Logos von falschen Meinungen befreit. In den Katalogen der Popularphilosophie bleibt noch der Einfluß der Tetrade der Kardinaltugenden herrschend, aber es beginnt sich jene asyndetische, auf das praktische Leben gerichtete Aneinanderreihung von Tugenden und Lastern abzuzeichnen, die für das spätere Bild der Kataloge charakteristisch ist. Das AT kennt noch keine katalogartigen Tugend- und Lasterreihen, sondern nur Sündenaufzählungen und Vorschriftenketten, deren Inhalt, soweit er fest umrissen ist, auf den Dekalog zurückgeht, während die angeprangerten Sünden bestimmte konkrete Situationen treffen wollen. In der spätjüdischen Literatur bilden sich Tugend- und Lasterkataloge heraus, die bei Philo, in SapSalomonis und 4 Makk aus dem stoischen Verständnis vom Wesen der Tugend und gleichzeitig aus dem atl Gehorsam gegen Gottes Gebot begründet werden, während sie sich in den TestXII, im aeth und slavHen mit der dualistischen Zwei-Wege-Lehre verbinden.

In dem mit Qumran sich befassenden Teil bietet W. zunächst eine sorgfältige und ausführliche Wortuntersuchung der einzelnen Termini des für die Fragestellung entscheidend wichtigen Tugend- und Lasterkatalogs in 1 QS 4, 3–14. Dann zeigt er auf, daß der meist Abstrakta enthaltende Katalog nicht ausschließlich die jeweiligen abstrakten Begriffe treffen will, sondern gemäß dem hebräischen Sprachempfinden immer die entsprechenden konkreten Taten miteinschließt. Für das AT wie für das gesamte Judentum ist das Tun des Gesetzes, die Erfüllung der göttlichen Gebote das Entscheidende, und damit unterscheidet es

sich grundsätzlich vom griechischen Denken. Der Tugend- und Lasterkatalog der Sektenregel ist mit der dualistischen Zwei-Wege-Lehre gekoppelt: die auf dem Weg des Lichtes Wandelnden stehen unter der Herrschaft eines Lichtengels, während die auf dem Weg der Finsternis Wandelnden der Herrschaft eines Finsternisengels unterworfen sind. Wenn auch das Schicksal dieser beiden gegensätzlichen Parteien durch Gott unabänderlich festgesetzt ist, so besteht doch für den Lichtsohn die Möglichkeit, vom rechten Weg abzuirren. Objektiv hat der böse Engel deshalb die Möglichkeit, den Frommen anzugreifen, weil dieser «Fleisch» ist. Subjektiv empfindet der angegriffene Fromme sein Ausgeliefertsein an die bösen Gewalten als einen im eigenen Herzen tobenden Kampf des Guten wider das Böse, und in dieser Kampfsituation hat er sich für den Gehorsam gegen Gottes Gebot zu entscheiden. Weil sich der Fromme seiner Sündhaftigkeit bewußt ist, bedarf er immer wieder des reinigenden Tauchbades. Diesen essenischen Tauchbädern scheint W. sündentilgende Kraft zuzuschreiben, denn er erwähnt ihren sakramentalen Charakter und setzt sie in unmittelbaren Zusammenhang zu den Taten des Frommen. Die Sündenvergebung geschieht aber m. E. nicht durch die Tauchbäder, sondern durch den Geist (1 QS 3, 6–8) in der Gemeinde. Der Sünder wird von der «Reinheit der Vielen», von den Tauchbädern, ausgeschlossen und erst dann wieder zugelassen, wenn sein Wandel vollkommen geworden ist. Die Bäder bescheinigen ihm, daß er wieder vollkommen wandelt. Sie sind als signa confirmativa zu werten, die bestätigen, daß die Sündenvergebung durch die Wiederaufnahme in das gemeinsame Leben der heiligen Gemeinde und den Geist erfolgte.

Das äußere Bild der ntl Tugend- und Lasterkataloge ist im wesentlichen dadurch bestimmt, daß die einzelnen Glieder locker aneinandergereiht erscheinen. In Röm 1, 29–31 und 2 Tim 3, 2–4 sind rhetorische Rücksichten maßgeblich, in 1 Tim 1, 9f läßt sich vielleicht eine nach dem Dekalog ausgerichtete Disposition erkennen, Kol 3, 5. 8. 12 ist von einem Zahlenschema bestimmt, und noch klarer hebt sich die Form der Aufzählung in Phil 4, 8 und 2 Petr 1, 5–7 von den übrigen Katalogen ab. Die Kataloge der Pastoralbriefe weichen inhaltsmäßig insofern stark von den paulinischen Katalogen ab, als sie von insgesamt 41 Begriffen 30 im Lasterkatalog neu einführen, die W. mit Recht hellenistischen Traditionen zuweist. Das Kernstück der Untersuchungen W.'s aber liegt in der Auswertung des Katalogs von 1 QS für das NT. W. kann nämlich zeigen, daß im Lasterkatalog der Sektenregel 20 und im Tugendkatalog sogar zwei Drittel aller Begriffe der ntl Kataloge sich nebeneinander nachweisen lassen. Die daraus sich ergebenden Folgerungen sind überzeugend: Bei den ntl Katalogen handelt es sich im ganzen nicht um eine mehr oder weniger zufällige Aufzählung des Paulus oder eines anderen, sondern «um eine in fester und geschlossener Tradition stehende Begrifflichkeit . . , deren Linien auf das Spätjudentum zurückgehen» (95). Auch ist für die ntl Kataloge die Trennung in Gesinnung und Tat nicht sachgemäß, denn für sie gilt wie für die dem Judentum zugehörenden Kataloge, daß die Abstrakta zwar eine allgemeine Bedeutung haben, «aber zu einer Existenzweise menschlichen Denkens auffordern, die sich mit Notwendigkeit in bestimmten Taten manifestiert» (108). Der ent-

scheidende Unterschied aber zwischen Qumran und Paulus besteht darin, daß der gläubige Christ in seiner Kampfsituation sich nicht durch eine Schöpfungstat Gottes für das Heil prädeterminiert weiß, sondern seine Gottzugehörigkeit ist ihm durch die Taufe in Christus geschenkt worden, und wenn er sich bewährt und ein den Tugenden entsprechendes und den Lastern widersprechendes Leben führt und «Frucht des Geistes» bringt, wird er des endgültigen Heiles teilhaft werden.

Die Arbeit W.'s ist deshalb zu begrüßen, weil sie neben den unzähligen Gesamtdarstellungen der Qumranprobleme endlich wieder einmal eine sorgfältige Einzeluntersuchung bietet, aber auch deshalb, weil sie nicht bei Qumran stehenbleibt, sondern die Brücke schlägt zum NT. Die Literaturangaben in Anm. 1 S. 43 erscheinen veraltet.

Würzburg, 15. März 1961. Joachim Gnilka.

Galitis, Georgios Ant., Η ΧΡΗΣΙΣ ΤΟΥ ΟΡΟΥ ΑΡΧΗΓΟΣ ΕΝ ΤΗ ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ, Athen 1960.

Der christologische Beiname «ἀρχηγός», der in der urchristlichen Christologie neben anderen eine beachtliche Rolle spielt, hat bisher noch keine monographische Untersuchung erfahren. Die vorliegende Arbeit entstand auf Anregung von K. Th. Schäfer, Bonn, und wurde als Dissertation vorgelegt in Athen (N. Loubaris). Sie will eine genaue Begriffsbestimmung des Ausdrucks im NT ermitteln, zugleich aber auch die Frage untersuchen, ob und inwieweit das hellenistische und hebräische Denken die ntl Schriftsteller hinsichtlich des Gebrauches dieses Wortes beeinflußt hat. In einem ersten Kapitel (S. 14–24) werden die Ergebnisse der semasiologisch-sprachlichen Erforschung vorgelegt, die bei der Untersuchung des Wortes ἀρχηγός in Beziehung auf das synonyme ἀρχηγέτης und andere sprachlich verwandte Ausdrücke bisher erzielt worden sind. Diese Arbeit stützt sich auf eine im selben Jahr vom Verfasser herausgegebene Untersuchung Ἀρχηγός – Ἀρχηγέτης ἐν τῇ ἑλληνικῇ γραμματείᾳ καὶ θρησκείᾳ (Athen 1960). «Archegos» hat stets die Bedeutung von «Erster sein», und dies sowohl in zeitlicher als ranglicher Hinsicht. «Archegos» und «Archegetes» werden im Kult der altgriechischen Religion häufig Göttern, Heroen und vergöttlichten Herrschern beigegeben, vor allem Apollon, dem als Stammvater verehrten Führer der Kolonisten (Apollo-Münzen mit der Aufschrift «Archegetes» und seinem Bildnis). Die weite Verbreitung seines Kultes bezeugen viele Dedikationsinschriften. Außer Apollon trugen auch andere Gottheiten diesen Beinamen. Von den Heroen benannte man so besonders die eponymen Heroen von Athen und anderer Städte. Da heroisierten Verstorbenen alle einem Heros zueignen Beinamen gegeben wurden, begegnet man dabei häufig auch dem des «Archegos» (z. B. Herakles). Im Herrscherkult konnten, wie bei der Heroisierung, alle die im Götter- und Heroenkult gebräuchlichen Kultwörter gebraucht werden, also auch die Begriffe «Archegos – Archegetes» (vor allem auf die Könige von Sparta angewendet S. 25–48). In einem dritten Kapitel, (51–70) wird das Vorkommen des Begriffs in der LXX untersucht. Nur in vier von 35

Fällen steht kein hebr. Äquivalent mehr zur Verfügung. In den übrigen Fällen entsprechen dem griechischen Begriff sehr verschiedene hebr. Grundwörter. Nach einer Untersuchung der Stellen bei Philon und Josephus zieht der Verfasser die Schlußfolgerung, daß fast in allen Fällen diese beiden Begriffe den rangmäßigen Ersten bezeichnen, d. h. den politischen und militärischen Führer. Sie werden weder im AT noch bei Philon oder Josephus in originaler Weise verwendet. Im Folgenden wird die Idee der Herrschergewalt im Judentum im allgemeinen untersucht, desgleichen die Vorstellung von der Königsvollmacht des Messias. Betont wird dabei die Wichtigkeit des Ps 110. Die entscheidenden vier ntl Stellen werden in einem vierten Kapitel im einzelnen betrachtet: Apg 3, 15 im Zusammenhang mit Parallelen aus 1 und 2 Petr. In Apg 5, 31 (in Zusammenhang mit Apg 7, 35; Eph 5, 23; 1 Petr 3, 18–22) klingt das Grundmotiv von Ps 110 nach. Ebenso tritt in der dritten Stelle Hebr 2, 10 die unmittelbare Verbindung mit Ps 110 klar zutage. Diese Stelle wird nun mit den genannten Texten der Petrus-Rede zusammengehalten. Ähnlichkeiten und innere Verbindungslinien mit anderen Aussagen der apostolischen Verkündigung werden aufgezeigt (Hebr 5, 9; Eph 1, 20–22; Kol 1, 18; 1 Kor 15, 20–28). Denselben Zusammenhang mit Ps 110 betont der Verfasser auch in der Untersuchung von Hebr 12, 2 (S. 71–83). Daraufhin wird «Archegos» im Rahmen der vier besagten Stellen interpretiert (84–114). Nach Apg 3, 15 ist Jesus der Urheber (αἴτιος) des natürlichen Lebens (erst in zweiter Linie auch des metaphysischen, pneumatischen und eschatologischen Lebens). Apg 5, 31 wird übersetzt «Diesen hat Gott zum Führer (ἄρχων, κυρίαρχος) und Heiland durch seine Rechte erhöht.»

Verfasser neigt dazu, den Begriff in Hebr 2, 10 nach Apg 3, 15 zu verstehen und hält auch in Hebr 12, 2 prinzipiell fest an der Bedeutung Urheber, Begründer, Anfänger, Schöpfer (S. 102–114) wegen der Antithese ἀρχή / τέλος (S. 106–109). Jesus übt die Funktion des «Archegos» und Vollenders des Glaubens innerhalb des Gläubigen aus (112ff), aber ist auch für die vor ihm Glaubenden Archegos, wenn auch nicht Vollender ihres Glaubens. Das Ergebnis der Untersuchungen (115–119) ist, daß die Auffassung von dem königlichen Amt Christi die in dem Worte Archegos enthaltene Christologie lenkt und bestimmt. Der theologische Gehalt der genannten ntl Stellen wird dann im Blick auf die ntl Christologie überhaupt und auf die Lehre der griechischen Väter und Liturgien hin entfaltet (S. 119–136). Ein Schlußkapitel unternimmt die Lösung der Frage nach dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund des Begriffes (S. 137–158): Der Gebrauch des Begriffes «Archegos» im NT geht nicht auf hellenistische, sondern auf hebräische Denkweise zurück, vor allem auf die Einwirkung von Ps 110. Der Inhalt des Begriffs allerdings ist Ausdruck des völlig Neuen, das der «Archegos» Christus gebracht hat. Ein ausführliches Literaturverzeichnis ist beigegeben. Manche Arbeiten, wie z. B. die von J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung, hätte man gern erwähnt gesehen. Das Druckfehlerverzeichnis S. 184 korrigiert leider nur in sehr geringem Umfange die überaus häufigen Druckfehler, vor allem nichtgriechischer Namen und Orte.

Man wird dem Verfasser dankbar sein vor allem für die Darbietung der Zeugnisse aus der profanen Gräzität und auch der theologischen

Zeugnisse der griechischen Väter. Das theologische Relief des Begriffs wäre noch deutlicher geworden, wenn dessen Zusammenhang mit der spezifisch lukanischen Christologie und der Christologie des Hebr stärker in Betracht gezogen worden wäre.

Dillingen/Donau, 20. Januar 1961. Engelbert Neuhäusler.

Βασιλείου Χ. Ἰωαννίδου, Εἰσαγωγή εἰς τήν Καινήν Διαθήκην. Ἐν Ἀθήναις 1960. (Τύποις Ἀποστολικῆς Διακονίας) 636 S.

Dies ist die dritte, nach der Gründung der Athener Universität (1837) in griechischer Sprache veröffentlichte wissenschaftliche Einleitung in das Neue Testament. Eine vierte, sehr wichtige Einleitung, war diejenige meines hochverdienten Lehrers, des Universitätsprofessors Emman. Zolotas, welche infolge seines Todes im Druck geblieben ist.

Die vorliegende Einleitung, welche auf der Höhe des heutigen Standes der neutestamentlichen Wissenschaft steht, verdanken wir dem Ordinarius füı den ersten Stuhl der neutestam. Exegese an der Theolog. Fakultät der Universität Athen, Prof. Dr. Basil Ioannidis, Generaldirektor für Kultische Angelegenheiten im griechischen Kultus- und Unterrichtsministerium, der in Berlin und Oxford studiert hat und durch seine Arbeiten über Paulus und die Stoa (1957²), Paulus' Mystik (1957²), sowie auch in den Kreisen der Ökumenischen Bewegung als Mitglied des Zentralkomitees des Weltkirchenrates wohl bekannt ist.

Das Werk fußt nicht nur auf den neuesten Ergebnissen der ntl Forschung, deren Literatur er in den drei Hauptsprachen beherrscht, sondern auch auf eigener Forschung auf dem Gebiet der ntl Wissenschaft, welche er als Spezialist an der Universität zu Thessaloniki und jetzt zu Athen 20 Jahre lang vertritt. Vorangestellt wird die spezielle Einleitung, welche 430 Seiten umfaßt. Der Inhalt der ntl Schriften und die philologisch-historischen Probleme desselben werden in aller Breite dargestellt. Die vom Verf. in seiner Forschung angewandte wissenschaftliche Methode ist die historisch-philologische, aber in konservativen Grenzen gehalten. Er erachtet es als sehr wahrscheinlich, daß Jesus, wenigstens in den Gegenden von Dekapolis, Tyrus und Sidon, griechisch gesprochen habe. In der Behandlung des synoptischen Problems scheint er nicht mit den schon vorgetragenen Hypothesen zufrieden zu sein, und deswegen neigt er zur älteren traditionellen Ansicht (Urmatthäus, Markus, Lukas). Dasselbe gilt auch für die johanneischen Schriften, die er dem Apostel Johannes zuschreibt, wie auch für die Herkunft der Gefangenschaftsbriefe und die Echtheit der paulinischen und der Katholischen Briefe, sowie auch der Johannesapokalypse. Die zweite Reise des Apostels Paulus fällt ins Jahr 50 und sein Martyrium ins Jahr 67.

Der II. Teil (Kanongeschichte) beschränkt sich auf 35 Seiten und der III. (Textgeschichte) umfaßt 89 Seiten. Von den 4 Haupttypen des griechischen ntl Textes gibt er den Vorzug dem Byzantinischen Typus. Hoch schätzt er aber auch die griechischen Lektionarien, welche den offiziellen (liturgischen) Text der griechischen Kirche enthalten. Der Verf. findet sehr beachtenswert die diesbezügliche Auffassung von Boismard. Das abschließende Urteil seiner Untersuchung ist, daß die orthodoxe NT-

Wissenschaft sich dem parallelen Studium der griechischen Texttradition bei den Kirchenvätern, dem Byzantinischen Texttypus und den griechischen Lektionarien zuwenden soll, und damit scheint auch die russische ntl Wissenschaft, wenigstens in der Westdiaspora, einverstanden zu sein.

Im allgemeinen zeichnet sich die Einleitung von Prof. Ioannidis durch Klarheit und Besonnenheit aus und setzt eine Beherrschung der Ergebnisse der modernen ntl Forschung voraus.

Athen. Panagiotis Bratsiotis.

Willem Cornelis van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand.* Mit einem Beitrag «Echte Jesusworte?» von Johannes B. Bauer und mit einem Nachwort «Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nagʿ Hammadi» von Walter C. Till. Verlag Heinrich Scheffler, Frankfurt a. M. 1960, 223 S., Ln. 16,80 DM.

Dieses Werk ist eine ausgezeichnete Einführung in die Handschriften von Nagʿ Hammadi, wissenschaftlich gut fundiert und für weitere interessierte Kreise verständlich. Der Utrechter Professor für NT gibt zunächst einen Überblick über die Geschichte des Fundes und seinen Inhalt, beleuchtet dann seine religionsgeschichtliche Bedeutung, macht mit dem eigentümlichen Phänomen «Gnosis» bekannt, setzt es in Beziehung zum Christentum und beschreibt dann ausführlicher folgende Schriften: das Thomas-Evangelium, das Evangelium der Wahrheit, das Apokryphon des Johannes und das Apokryphon des Jakobus (dieses, noch unveröffentlicht, nach einer vorläufigen Übersetzung von Prof. G. Quispel). Die Arbeit v. U.s wurde aus dem Holländischen von J. Landré ziemlich einwandfrei übersetzt und stellt nun für das deutsche Sprachgebiet ein gewisses Gegenstück zu dem französischen Werk von J. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte (Paris 1958), dar. J. Doresse hat inzwischen ein zweites Werk über das Thomas-Ev folgen lassen (L'Év. selon Thomas ou Les Paroles de Jésus, Paris 1959), das nach Einleitung und französischer Übersetzung auch einen Kommentar bietet. Demgegenüber ist das hier angezeigte Werk insofern reicher, als es einen Forschungsbeitrag von J. B. Bauer (Graz) (s. u.), ferner die vollständige Übersetzung nicht nur des Thomas-Ev, sondern auch des Ev der Wahrheit und des Apokryphon des Johannes bringt.

Seite für Seite erkennt man bei v. U. den Gelehrten, der die Quellen beherrscht und aus ihnen seine Darstellung belegt, und den verantwortungsbewußten Forscher, der in vielen noch strittigen Fragen nur vorsichtige und vorläufige Urteile abgibt. Für alle mit dem Problem «Gnosis» noch nicht Vertrauten werden die treffenden Zusammenfassungen der Lehren und Fragestellungen nützlich sein, die der Verf. wiederholt bietet (vgl. S. 33, 46f, 90f, 104f). Für das Ev der Wahrheit stellt er fest, daß es beim jetzigen Stand der Dinge noch nicht möglich sei, Valentinus mit Sicherheit als den Autor zu bezeichnen; aber er gibt auch seiner Überzeugung Ausdruck, daß dieser Gnostiker doch selber als solcher in Frage komme (74f). Darin schließt sich ihm übrigens K. Grobel an, der jetzt einen nützlichen Kommentar zu jenem frühen gnostischen Werk geschrieben hat (The Gospel of Truth, London 1960,

26). Auch zu dem seltsamen und schwer verständlichen Apokryphon des Johannes gibt v. U. eine gute Einführung. Er betrachtet es als typisches Erzeugnis des Synkretismus und zieht den Schluß (dem man schwerlich ausweichen kann), daß sich hier «schon ein bestehendes System erst später mit christlichen Gedanken anreicherte» (92), eine für die außer- und vorchristliche Existenz des Gnostizismus wichtige Feststellung. Umso mehr erfreut seine Warnung vor dem Mißbrauch des Terminus «Gnosis» im Bereich des NT und seine Zurückhaltung in der Frage, ob der sog. gnostische Erlösermythus schon einen Einfluß auf die ntl Christologie hatte. «Wer zum Beispiel die Adam-Spekulationen in ‹Apokryphon des Johannes› studiert hat, wird nicht so leicht bereit sein, die Ausführungen des Paulus im 5. [ergänze: Kapitel des] Römerbrief[es] und im 1. Korintherbrief 15 mit ähnlichen Vorstellungen gnostischer Art in Verbindung zu bringen; wer sieht, wie die Gnostiker den Begriff ‹Menschensohn› behandeln, wird kaum geneigt sein, diese Bezeichnung in den Evangelien mit Vorstellungen von [lies: vom] ‹Urmenschen› zu erklären» (105). Das sind beherzigenswerte Worte auch für Fachkollegen.

Der Beitrag von J. B. Bauer zum Thomas-Ev (108–150) ist darum wertvoll, weil er in selbständiger Forschung an Hand einzelner Logien konkret prüft, wie weit es sich hier um originale Jesusworte aus alter (vorsynoptischer) Überlieferung oder um gnostisch entstellte (auch aus den kanonischen Evv bekannte) Logien oder schließlich um gnostische Neubildungen handelt. Auch B. hält es nicht für ausgeschlossen, «daß einzelne Stücke aus sehr alter Tradition, aus judenchristlichen Kreisen stammen» (122); aber seine konkreten Untersuchungen bekräftigen die Vermutung, daß das meiste Material doch nur aus gnostischen Motiven bearbeitet und erfunden ist. Wenn man seine Erklärungen auch nicht stets als das letzte Wort ansehen wird, so zeigt er jedenfalls, wie die Forschung voranschreiten muß: in gründlicher Einzelanalyse und unter Vergleich alles erreichbaren Materials.

Im nächsten Kapitel schaut man gern in die Werkstatt des bekannten Koptologen W. C. Till, der eine Vorstellung von den Schwierigkeiten bei der «Edition der koptisch-gnostischen Schriften» vermittelt. Von den Übersetzungen im Anhang ist die des Thomas-Ev von H. Quecke SJ eine selbständige Leistung (mit der gleichen Zählung der Logien wie in der Leidener Textausgabe) und bedürfen die des Ev der Wahrheit von H.-M. Schenke und des Apokryphon des Johannes von W. C. Till um ihrer Verfasser willen keiner Empfehlung. Doch zeigt das oben genannte Werk von K. Grobel zum Ev der Wahrheit, wieviel Zweifel und Schwierigkeiten auch noch von der sprachlichen Seite her bestehen.

Die beigegebenen zwölf Abbildungen sind gut und willkommen, ebenso das Literaturverzeichnis und das Register.

Würzburg, 30. März 1961. Rudolf Schnackenburg.

Bericht

4. Arbeitstagung der deutschen katholischen Neutestamentler in Beuron vom 1. bis 4. März 1961

Der diesjährige Tagungsort Beuron übte eine starke Anziehungskraft aus, so daß – nach freundlichen Willkommworten des Hwst. Vater Erzabtes – Herr Prof. J. Schmid (München) gegen 50 Kollegen, darunter Gäste aus Österreich, Belgien, Frankreich und der Schweiz, begrüßen konnte. Die zwei Arbeitstage waren mit 10 Referaten reichlich ausgefüllt. Den Anfang machte Herr Prof. K. Th. Schäfer (Bonn) mit dem Thema: «Das gnostische Thomas-Evangelium und die synoptischen Herrnworte». Bei der sorgfältigen Scheidung der Logien fanden sich nur wenige, in denen die Fassung des Thomas-Ev. ursprünglicher als in der synoptischen Überlieferung sein könnte (Logion 10, 69b, 76b, 86 nach der Zählung der Leidener Ausgabe). Weit zahlreicher sind die Fälle, in denen das Thomas-Ev. unverkennbar sekundär ist, sei es nach dem Wortlaut (z. B. in den Logien 9, 21, 47, 57, 65, 76a) oder der fehlenden Motivierung, der Verderbung eines Zitates, einer Erweiterung o. ä. Manche Logien im Thomas-Ev. stehen in bewußtem Gegensatz zur synoptischen Darstellung (Logion 6, 12, 13), andere zeigen Umformungen aus gnostischer Tendenz. Daß Quellen verarbeitet sind, ist deutlich zu erkennen; doch bleiben im einzelnen noch viele Fragen, die nur durch sorgfältige Einzelanalyse geklärt werden können. Für die umstrittene Passionschronologie wies Herr Prof. J. Blinzler (Passau) in überzeugender Weise nach, daß zur Zeit Jesu das sadduzäische Strafrecht in Geltung gewesen sein muß. Aus der Zeit Jesu sind drei Fälle gut bezeugt, die nicht nach dem Mischna-Recht behandelt wurden; positiv könne es sich nur um sadduzäisches Recht handeln, da Angaben bei Fl. Josephus nur diese Wahl ließen. Nur jene Prozeß- und Strafbestimmungen der Mischna wurden nach den neutestamentlichen Berichten im Prozeß Jesu beachtet, die als Übernahme des alten, im AT grundgelegten und auch von den Sadduzäern anerkannten Rechts anzusehen sind. Damit gewinnen die Angaben des NT über den Prozeß Jesu an historischer Glaubwürdigkeit und verliert die Hypothese Jauberts eine starke Stütze. (Das Referat wird in der ZNW veröffentlicht werden). Herr Prof. J. Reuß (Regensburg) berichtete über die «griechischen Katenen-Kommentare zum Johannesevangelium», die er demnächst edieren will. Die von ihm erschlossenen Katenenhandschriften bereichern das bisher bekannte Material beträchtlich und ermöglichen auch, manche bisherigen Fragmente als unecht auszuscheiden und andere Zweifelsfragen zu klären. Wir erlangen jetzt gute Einblicke in die Erklärungswerke folgender griechischer Autoren: Apollinaris von Laodizea, Theodor von Heraklea, Didymus d. Blinde, Cyrill von Alexandrien (Buch 7 und 8 seines nur fragmentarisch erhaltenen Kommentars), Ammonius von Alexandrien und Photius von Konstantinopel

(der nach Reuß, auf den Spuren Johannes' Chrysostomus wandelnd, die wertvollste und selbständigste Leistung vollbracht hat). Reichen Gewinn hatten alle Teilnehmer von den auf vorzüglicher Sachkenntnis beruhenden Ausführungen des Leiters des Vetus-Latina-Institutes, P. Bonifatius Fischer, zur «Überlieferung des lateinischen NT». Nicht wenige bisher als «Vulgata-Bibeln» ausgegebene Handschriften enthalten Vetus-Latina-Material. Besonders beschäftigte sich P. Fischer mit Theodulf, Alkuin und den Pariser Bibeln, ferner mit dem Codex Amiatinus, dessen Zusammenhang mit Cassiodor freilich noch nicht restlos geklärt sei. Über diesen eifrigen Förderer der Bibelabschriften, dessen «Normaltext» altlateinisch war, sei aber reichlich V.-L.-Material im Amiatinus erhalten. Eine erwünschte Ergänzung bot die Führung durch das Vetus-Latina-Institut, bei der die Teilnehmer mit dem Stand und Gang der Arbeiten vertraut gemacht wurden und sich durch viele Fragen überzeugen konnten, daß P. Fischer zu jeder Auskunft bereit und fähig ist; ihm sei an dieser Stelle noch besonders gedankt! Herr Prof. N. Adler (Mainz) untersuchte exegetisch die von P. Galtier immer wieder verfochtene Auffassung, in 1 Tim 5, 22 handle es sich nicht um die Ordination von Presbytern, sondern um die Rekonziliation von Sündern. Seine gründliche und exegetisch saubere Analyse zeigte eindeutig, daß sich die «Handauflegung» nur auf die Ordination beziehen kann. Der junge Würzburger Privatdozent Dr. J. Gnilka bot ein substanzreiches Referat über «die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe». Durch genaue Untersuchung der Qumran-Texte (in Verbindung mit Fl. Josephus) klärte er den äußeren Verlauf und die innere Bedeutung der Tauchbäder, wies die Behauptung einer «Initiationstaufe» in Qumran zurück, hob den priesterlich-kultischen Charakter, die Bußforderung und das Bewußtsein vom Geistbesitz in der Gemeinde hervor (der aber nicht durch die Tauchbäder vermittelt wird!) und streifte die eschatologische Erwartung. Bei der Johannestaufe zeigen sich wesentliche Unterschiede schon bei der (einmaligen) Spendung durch den «Täufer», vor allem aber nach dem inneren Sinngehalt, der trotz der gleichgewichtigen Umkehrforderung stärker von der prophetischen Predigt (an das gesamte Volk!) geprägt ist und seine Besonderheit durch die Ankündigung des «Stärkeren» und dessen Geisttaufe erhält. Am Ende fragte Gnilka noch nach dem Ursprung der Johannestaufe (schwerlich aus der Proselytentaufe!) und den Konsequenzen für die urchristliche Taufe. (Das Referat erscheint in der Revue de Qumran.)

Am zweiten Tag behandelte Herr Prof. J. Gewieß (Münster) ein Problem, das in der katholischen Diskussion der jünsten Zeit nicht zur Ruhe kommen will, nämlich «die Marienfrage Lk 1, 34». Da sein Referat in diesem Heft abgedruckt ist, sei nur darauf hingewiesen. Eine interessante Hypothese stellte Herr Prof. H. Zimmermann (Paderborn) zur «Komposition von Mt 19, 3–12» auf. Im Vergleich mit der Parallelperikope Mk 10, 2–12 und im Anschluß an D. Daube (The New Testament and Rabbinic Judaism, London 1956, 71–86; 141–150) wollte er den andersartigen Aufbau bei Matthäus dadurch erklären, daß der Evangelist bewußt und zielstrebig das Sonderlogion V. 12 aufgenommen und zum krönenden Abschluß gemacht habe. Doch entspann sich über Einzelheiten seiner Hypothese und Interpretation eine rege Debatte. Erfreut

hörten die Teilnehmer auch ein Referat des Wiener Ordinarius Msgr. J. Kosnetter über «das Neue Testament und der Staat». Erneut beleuchtete der Referent die drei Hauptstellen: Jesu Antwort auf die Frage nach der Kopfsteuer, die Ausführungen Pauli in Röm 13 und die ganz andersartige Sicht in Apk 13. Jesus gab die grundsätzliche Antwort, während die unterschiedliche Stellungnahme Pauli und des Sehers aus der veränderten Situation und Position der Urkirche zu verstehen sei. Auch da blieben freilich Fragen offen, die in der Kürze der Zeit nicht weiter diskutiert werden konnten. Den ganzen Nachmittag füllte das letzte Referat von Herrn Prof. A. Vögtle (Freiburg i. Br.) über das «Menschensohnproblem» aus; seinen lebendigen Ausführungen über dieses höchst aktuelle Thema folgten die Anwesenden mit großem Interesse. Vögtle beschäftigte sich zunächst mit den extremen Lösungen der Bultmann-Schule, die nun in zwei Richtungen geht: Entweder gesteht man Jesus eschatologische Menschensohn-Worte zu, bezieht sie aber nicht auf Jesus selbst, sondern auf den Menschensohn der jüdischen Apokalyptik, den Jesus von sich unterschieden hätte; oder man erklärt sämtliche Menschensohn-Worte für Gemeindebildungen. Die letztere Auskunft, so unterstrich der Redner, sei zwar für die existentiale Deutung der Botschaft Jesu konsequenter, aber mit dem Zeugnis des NT unvereinbar. Mit starken Gründen zeigte Vögtle, daß Jesus vom Menschensohn als eschatologischem Richter (nicht nur «Bürgen», wie H. E. Tödt meint) gesprochen und sich darunter selbst verstanden haben müsse. Der Referent verschwieg aber nicht die Schwierigkeiten, die sich für andere Stellen, namentlich die Gegenwarts- und Leidens-Aussagen über den Menschensohn, ergeben. Ebenso seien die Anknüpfungspunkte in der jüdischen Messianik (Dan 7, 13f; Bilderreden des aeth. Henochbuches) schwierig zu beurteilen. Letzthin greife Jesus nur den einen Zug des eschatologischen Richters auf und finde im übrigen keine jüdische Gestalt oder Kategorie, mit der er seinen einzigartigen und absoluten Heilbringer-Anspruch vollkommen ausdrücken könne.

Bei der Fülle des Gebotenen war nur bedauerlich, daß nicht mehr Zeit zur Diskussion blieb; doch bot sich noch manche Gelegenheit zu persönlichem Gedankenaustausch. Wohltuend war die Atmosphäre des benediktinischen Klosterlebens. So konnte Herr Prof. Schmid mit dem Dank an alle Referenten und Teilnehmer den besonderen Dank für die freundliche Aufnahme in Beuron verbinden, und er fand frohe Zustimmung, als er für die nächste Zusammenkunft in zwei Jahren Maria Laach als Tagungsort vorschlug. Möge bis dahin unsere Arbeit auf vielen Gebieten mit dem Segen des Herrn voranschreiten!

Würzburg, 7. März 1961. Rudolf Schnackenburg.



